د . عصمت سيف الدولة

الطريق الى الديمقراطية

أو سيادة القانون في الوطن العربي

" ان القانون ليس هو المبدأ الأسمى الذي يحكم العالم . انه ليس غاية في ذاته ، بل هو وسيلة لتحقيق غاية ، هي الحفاظ على المجتمع الانساني . فإذا لم يستطع المجتمع ان يحافظ على وجوده في ظل القانون ، وعجز القانون عن اداء غايته ، فإن القوة كفيلة بتصحيح الوضع المختل . ان الحياة فوق القانون . وعندما يصبح المجتمع في موقف الخيار بين احترام القانون والحفاظ على الوجود فلا محل للتردد وعلى القوة ان تضحي بالقانون لتنقذ الأمة " .

اهرنج

مدخل

موضوع " سيادة القانون " موضوع قديم ، متجدد ، حاضر دائماً في كل الدراسات التي تدور حول النظم الاجتماعية . وبالرغم مما يبدو من عنوانه فإن صلته بالفلسفة الاجتماعية أوثق من صلته بعلم القانون . وهو حتى في نطاق العلوم القانونية البحتة يتصل بدراسة أصول القانون وفلسفته ولهذا نجد الحديث عن " سيادة القانون " متردداً في النظريات التي تدور حول المجتمعات والتطور الاجتماعي كما يتردد في دراسة النظم السياسية ، هذا بالاضافة الى الدراسات المتخصصة في القواعد القانونية ، ومصادرها ، وقوتها الملزمة ، وشرعيتها ، والوسائل القانونية أو القضائية المسخرة للحفاظ على نفاذ القانون في المجتمع .

ويصبح الحديث عن " سيادة القانون " حديثاً حياً عندما يكون متصلا بمشكلة الديمقراطية . تلك المشكلة التي شغلت الناس ، وتشغلهم الى وقت طويل . وهي مشكلة بالغة التعقيد في مجتمعات العالم الثالث خاصة . حيث لم يكن انتصار الشعوب في معارك التحرر من الاستعمار إلا مقدمة لتصدي المتحررين حديثاً لمسؤوليات بناء الحياة رخاء وحرية ، منطلقين من الواقع المتخلف اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا الذي ورثوه من المستعمرين . وهم يواجهون تلك المسؤوليات بدون رصيد يذكر من الخبرة ببناء النظم الاجتماعية . وعلى وجه خاص بدون رصيد من التقاليد الديمقراطية . بل نستطيع أن نقول برصيد مشوه من الفكر الليبرالي عن الحرية والديمقراطية والدولة .

ذلك لأن المستعمرين ما كانوا ليسمحوا بأن تفهم الحرية أو الديمقراطية أو الدولة إلا الوجه الذي لا يناقض الواقع الاستعماري . وفي مواجهة التخلف الاقتصادي أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً . إذ أن مسؤولية التنمية وتعويض مراحل التخلف قد بدأت في المجتمعات المتحررة حديثاً في وقت كانت حرية المنافسة قد قضت على قانون المنافسة الحرة ، وتحولت الرأسمالية الى نظام احتكاري عالمي . فكانت عوامل فشل الليبرالية مضاعفة . ولم تكن أمام الرأسماليين في المجتمعات النامية أية فرصة ليؤدوا الدور الخلاق الذي قام به رواد الرأسمالية في اوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وعندما حاولت الرأسمالية الناشئة في بعض الدول النامية أن تدخل سباق التنمية الليبرالي ، بالرغم من كونها مجردة من أي رصيد علمي أو مالي أو بشري ، احتوتها الاحتكارات العالمية ، تقدم للرأسماليين " الوطنيين " خبرتها ورؤوس اموالها وتقيم لهم المنشآت ثم تستخدمهم في إدارتها فإذا هم تابعون ثقافياً ومالياً ومادياً وادارياً للقوى الاستعمارية . وبهذا فقدت بعض الدول خفية الحرية التي كسبتها علناً ، وعاد الاستعمار من جديد ، في شكل جديد ، إلى المواقع التي غادرتها جيوشه . وكانت تلك التجارب كافية ليتعلم المتحررون من الاستعمار ان اعتمادهم على المبادرة الفردية لحل مشكلات التنمية على الطريقة الرأسمالية ليس اسلوبا فاشلا فحسب ، بل يتضمن ايضا مخاطر الوقوع من جديد في قبضة الاستعمار ، واصبح حل مشكلة التخلف الاقتصادي والحفاظ على التحرر معا يقتضيان أن تتصدى الدولة ايجابيا ومباشرة لبناء الحياة الاجتماعية . ولم يعد ثمة مجال لدولة الليبرالية . غير ان تدخل الدولة ليس تدخلا مجردا من ثقل السلطة وقوتها الرادعة . وبهذا أصبحت السلطة حاضرة في حياة كل فرد في المجتمع يواجهها في كل مجالات النشاط الاجتماعي او الاقتصادي او الثقافي وحتى في نطاق

الحياة الخاصة . أو ما كان الناس قد تعلموا أنه نطاق خاص لحياتهم لا يجوز التدخل فيه . ولم يكن غريباً ان يستشعر البعض ان تلك محنة تهدر فيها الحريات ، وتسقط فيها " سيادة القانون " . وان كان يمكن أن يقال انها محنة مفهوم معين ، وخاص ، للحريات ولسيادة القانون . وان الخروج من المحنة يقتضي مراجعة تلك المفاهيم وليس الرجوع الى السيطرة الأجنبية باسم الحرية وسيادة القانون .

إلا أن هذا لا ينفي أن الحرية و " سيادة القانون " بأي مفهوم ، قد تعرضتا لمحنة حقيقية في بعض البلاد المتحررة . وذلك عندما لم يصبح للحرية أو لسيادة القانون مفهوم على الاطلاق . وسمح هذا لبعض ابطال معارك التحرر من الاستعمار أن يتصدوا لمعارك البناء الاجتماعي بدون التزام عقائدي أو قانوني . ويسترون هذا القصور تحت شعار " الثورة الدائمة " ويتخذون من رصيدهم التاريخي لقيادتهم الموفقة في معارك التحرر ضد المستعمرين مبرراً لتحل كلماتهم محل " القانون " ولتقوم ارادتهم مقام ارادة الجماهير . كل هذا ، ايضاً ، باسم الحرية او الديمقراطية التي لا يجرؤ أحد على انكارها فيدعيها كل واحد .. وفي مواجهة الديكتاتورية يرفع شعار الديمقراطية ويكثر الحديث عنها . ومع الحديث عن الديمقراطية يتردد الحديث عن " سيادة القانون " . وحتى الذين يتحدثون عن الديمقراطية بدون إشارة إلى " سيادة القانون " لا نكاد نستطيع فهم ما يريدونه بالديمقراطية الا إذا تعرفنا على فهمهم " لسيادة القانون " .

وهكذا تتجاوز أهمية موضوع " سيادة القانون " ما يهم الباحثين " الاكاديميين " من فقهاء القانون ليصبح موضوعاً سياسياً يهم الجماهير غير المتخصصة لأنه يؤثر في حياتها اليومية تأثيراً مباشراً كل يوم ، وتتوقف عليه آمالها في الرخاء والحرية .

وبقدر ما يطيق هذا الحديث المحدود سنتناول الموضوع من كل ناحية تتصل بغايته . أما غايته فهي تحديد موقف فكري من " سيادة القانون " كمقدمة لتحديد موقف سياسي من النظم القانونية القائمة في الوطن العربي . وهذا يعني اننا سنتحدث عن " سيادة القانون " من حيث هي قضية ذات أثر في حياة الجماهير العربية وفي مقدرتها على تحقيق المصير العربي ايضاً بما يتضمنه هذا من موقف من الواقع العربي . والواقع اننا منذ هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ لم نعد قادرين على أن نفكر بمعزل عن المعارك المصيرية الدائرة على الأرض العربية . ولسنا قادرين على أن نغفل ، ولو لحظة واحدة ، عن المخاطر التي تهدد وطننا الكبير . لذلك كان فوق طاقتنا أن نصطنع التجرد العلمي (وهل هناك تجرد علمي ؟ ..) فنتحدث عن " سيادة القانون " كما لو كنا غير مشغولين إلا بعرض الآراء التي قيلت فيها ، وبيان ما في كل منها من صواب او خطأ ، من موقف محايد كما يحاول أن يفعل الاكاديميون . نحن ، اذن ، لسنا على الحياد من قضية " سيادة القانون " ولا من أية قضية أخرى تمس الحياة في الوطن العربي ، لا حياداً فكرياً ، ولا حياداً اجتماعياً ، ولا حياداً سياسياً ، ولسنا فقهاء ولا نقبل ان نكون . انما نحن نفكر ، ونكتب ، وندعو ، ونتحرك منطلقين من موقف محدد هو الموقف القومي ملتزمين بتحقيق غاية محددة هي " إقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية " في الوطن العربي . ونحن نقول هذا من البداية احتراماً للصدق في الحديث من ناحية ،وحتى لا يخطىء أحد فهم ما نقول من ناحية أخرى.

غير ان هذا لا يعني أننا نصوغ الحديث على وجه يؤيد غاية سابقة ، يفقد بهذا الافتعال موضوعيته . وهذا أمر يستطيع من يصبر على الحديث حتى نهايته أن يتبين مدى الحق فيه . ولكننا نريد ، فقط ، ان نقول للذين يخفون مواقفهم وغاياتهم وراء واجهة شكلية من الحديث المجرد ، والعاطفي ، عن " سيادة القانون " انه لا مبرر للاختفاء أو الاخفاء ، فإن كشف المواقف والغايات التي تختفي وراء أي حديث عن " سيادة القانون " ليس أمراً صعباً . فأولى بالذين يتحدثون في موضوع على هذا القدر من الخطر والخطورة أن يطرحوا أفكارهم بأمانة واضحة . والامانة في القول تتضح إذا كسف صاحبه عن الموقف الذي يتحدث منه والغاية التي يخدمها بهذا الحديث . وسنرى فيما بعد كيف ان الحديث عن " سيادة القانون " بالذات هو تعبير عن موقف سياسي لصاحبه ، وكيف انه يكشف دائماً عن هذا الموقف ولو لم يكشفه صاحبه . لا لأن الناس يفتعلون الرأي في " سيادة القانون " تأييداً لموقف سياسي سابق ، ولكن لأن الأسس التي تحدد الموقف السياسي تحدد في الوقت ذاته الموقف من " سيادة القانون " أو لأن الموقف من " سيادة القانون " هو جزء من الموقف السياسي لكل صاحب رأي وموقف .

على ضوء هذا كله ، يكون من السهل ادراك الاسباب التي تبرر هذا الحديث عن " سيادة القانون " إذ هي أسباب ثلاثة متصلة بالواقع العربي كما نراه من الموقف القومي :

الأول : ان هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ قد أثارت في الوطن العربي موجة حادة من النقد الذاتي ، أو النقد المتبادل ، امتدت فشملت كل المواقع والوقائع والقوى والنظم التي كانت قائمة قبل الهزيمة . وهي ظاهرة صحية بوجه عام ، عندما يكون النقد خطوة أولى نحو التصحيح ، وليس بحثاً عن براءة كاذبة من المسؤولية . وقد كان من بين الانتقادات التي طرحت في نطاق محاولة الكشف عن اسباب الهزيمة ، أو تحديد المسؤولية عنها ، ان الجماهير العربية ، المصدر البشري للقوى المقاتلة ، كان قد سحقها الاستبداد الداخلي وأفرغها من المقدرة على المقاومة ، وعوّدها على الانهزام وقبول المذلة قبل أن تواجه عدوها الشرس فانهزمت . وان ذلك الاستبداد الداخلي ، المسؤول عن الهزيمة ، ما كان ليقوم لو أن " للقانون سيادة " في الوطن العربي . صواب ام خطأ ؟ .. تتوقف الاجابة على ما تعنيه " سيادة القانون " . من هنا السبب الأول للحديث .

الثاني : أما السبب الثاني فهو أكثر خطورة وخطراً . اذ انطلاقاً من السبب الأول الذي قد يتفق عليه الكثيرون بالنسبة الى قطر عربي او أكثر ، اطلق البعض دعوة حارة الى " سيادة القانون " كحل للمشكلات المعقدة التي طرحتها هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ . وقد يبدو هذا أمراً منطقياً يتحتم على من يقبل السبب الأول أن يقبله . غير أن هذا المنطق يتجاهل أن المعركة التي بدأت في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ بهزيمة قاسية خلال ستة أيام لم تنته بعد الستة ايام السود بل ما تزال قائمة ، وضراوتها تتصاعد يوماً بعد يوم . وبصرف النظر عن المصير التي ستنتهي اليه المعركة المستمرة ، فإن سؤالاً صعباً قد طرحه الصمود بعد الهزيمة ثم الاستمرار في القتال أو في الاعداد له ، وما زال مطروحاً ، وهو سؤال يتصل بعلاقة الظروف القائمة بتصحيح الأخطاء السابقة : هل ننتظر حتى تنتهي المعركة لنغيّر ، أم نتوقف عن المعركة لنغيّر ، أم نغيّر خلال المعركة ، وفي هذه الحالة الأخيرة – المسلمة تقريباً – ماهو مجال التغيير ومضمونه . والسؤال الصعب يبدو أكثر صعوبة عندما يكون منصباً على " سيادة القانون " . إذ أن مفهوم " سيادة القانون " في مدارسه المختلفة – كما سنرى – ذو حدين لسلامة المجتمع . ولا ينكر أحد أنه

عندما يتعرض المجتمع لخطر خارجي يهدد وجوده او حريته فإن بعض مضامين " سيادة القانون تسقط " ، أو توقف ، أو تؤجل . وفي حالة الحرب ، على وجه خاص ، يصبح مفهوم " سيادة القانون " ، مجرداً من أغلب المضامين الديمقراطية التي ينسبها اليه الليبراليون عادة . ويقبل الليبراليون التنازل عن الحريات الفردية ، التي يشيدون بها ، من اجل النصر ولو كان قبولهم مرحلياً واستثناء من القاعدة . فما الذي يريده الداعون اليوم ، وفي ظل المعركة ، من العودة إلى " سيادة القانون " ؟ ... تتوقف الإجابة على ما يعنيه كل داعية بسيادة القانون . ومن هنا السبب الثاني لهذا الحديث .

الثالث : أما السبب الثالث فيتصل بالفكر القومي . فقد كشفت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ وما تلاها من أحداث عن قصور لا شك فيه فيما كان سائداً قبل الهزيمة من فكر قومي . وكان اول ما كشفته عجز الفكر القومي الذي تنتمي إليه أعرض الجماهير العربية عن تحويلها من جماهير إلى قوة منظمة ان ثمة أسباباً كثيرة أدت إلى غيبة القوة الجماهيرية المنظمة عندما جاءت لحظة المواجهة مع العدو منها – بدون شك – أن القوى التي كانت تخطط للعدوان كانت تنشط خفية ، وفي أشكال متنوعة من النشاط ، لتحول دون ان تصبح الجماهير العربية قوة جماهيرية منظمة ، حتى تواجه الأمة العربية مجردة من أداتها القومية . غير ان هذا لا ينفي عن الفكر القومي قصوره في أن يسلح الجماهير بما كان كفيلاً بأن يكشف لها مخططات أعدائها ويمكنها من احباط ما يدبر لها خفية ، ويعدها قوة منظمة لمواجهة المعركة . انه ذات القصور الذي أدى إلى أن تراقب الجماهير العربية ، مندهشة ، حفنة من الانفصاليين وهو يسلبونها دولة الوحدة سنة ١٩٦١ بدون ان تعرف ماذا تفعل . وهو ذات القصور الذي أدى إلى أن يحتاج القوميون الى وقت طويل ليتبينوا المخاطر الكامنة وراء شعار " دولة فلسطين الديمقراطية " . ونعتقد ان مرجع القصور هو ان الفكر القومي مازال في عمومياته النظرية لم يتبلور بعد للدرجة الكافية لتحديد مواقف معينة من قضايا محددة . لقد تناول " التحرر " كغاية قومية ولكنه لم يتبلور في دراسته لمشكلة التحرر الى الدرجة الكافية لتحديد موقف محدد من العلاقات الدولية ، ومن قضايا التحالف ، والانحياز ، والحياد ، وتناول " الوحدة " كهدف قومي ولكنه لم يتبلور في دراسته الى الدرجة الكافية لتحديد موقف من الطريق الى الوحدة واسلوب تحقيقها ، والشكل الدستوري لها . وتناول " الاشتراكية " كنظام للحياة في دولة الوحدة ولكنه لم يتبلور الى الدرجة الكافية لتحديد موقف من خطط التنمية في ظل التجزئة ، أو من رأسمالية الدولة ، أو من الاستغلال ما هو . أما عن الديمقراطية فإنها لم تدرس بعد دراسة كافية في الفكر القومي الذي يتضمن في داخله كافة المدارس الفكرية المختلفة في شأن الديمقراطية . ولسنا نعرف شيئاً قيل عن المفهوم القومي لـ " سيادة القانون " . وقد يبدو غريبا أن يكون لـ " سيادة القانون " مفهوم قومي متميز عن المفاهيم الأخرى . عندئذ لن يكون للغرابة مصدر سوى ان الفكر القومي لم يقل كلمة – بعد – في قضية تشغل الناس في كل مكان هي قضية " سيادة القانون " . وهذا دليل جديد على مدى القصور فيه . وقد نستطيع ان ندرك أن تيار الفكر القومي السائد ، اذ يدعو بإلحاح الى " الثورة " العربية من أجل اقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية ، لا يجد مكانا في الحديث عن الثورة للحديث عن الديمقراطية أو عن " سيادة القانون " . إذ الثورة هي تحطيم للقانون وتمرد على قوته الملزمة . وبالتالي فغن الخوض في الحديث عن سيادة القانون يبدو خارج ، ودون مستوى الدعوة الى الثورة . غير ان هذا الموقف السلبي يعني سكوت القوى القومية على الاستبداد الذي قد تتعرض له الجماهير العربية في بعض أقطار الوطن العربي ، أو ممالأته في

سبيل وعد بالوحدة أو وعد بالاشتراكية . هذا في الوقت الذي نعد فيه الجماهير العربية بالحرية والديمقراطية في دولة الوحدة . إن هذا الوعد الأخير يفتقد مبررات الثقة فيه مادام الواعدون به لا يجدون لهم موقفا من الواقع المستبد ، ويبيعون الحرية بوعود الوحدة الاشتراكية . إذ ماالذي يضمن للجماهير العربية ألا يكون الصامتون عن الاستبداد الاقليمي هم المستبدون في دولة الوحدة ؟ ... أياً ما كان الأمر فنحن نعرف أن قضية " سيادة القانون " في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في أي مكان آخر نعرفه . ولكن هذا ليس أمراً مقصوراً على تلك القضية إذ ان اضافة الواقع العربي المعقد إلى أية قضية أخرى عرفها غيرنا في بساطتها لا تلبث أن تضفي عليها من تعقيدات الواقع ما يجعلها في حاجة إلى فهم جديد . وهذا لا يعني أن نكف عن فهم واقعنا وقضاياه ، بل يعني أننا مطالبون بمزيد من الجهد في هذا السبيل .

ويتلخص التعقيد الذي يضفيه الواقع العربي إلى مشكلة " سيادة القانون " في اننا ندعو إلى " سيادة القانون " في الدول الاقليمية ، ثم ندعو الى اسقاط هذه السيادة باسم الوحدة ، ثم ندعو إلى " سيادة القانون " في دولة الوحدة . فهل ثمة تناقض فيما ندعو اليه ؟ ... تتوقف الاجابة على ما تعنيه " سيادة القانون " . من هنا السبب الثالث لهذا الحديث .

أما وقد عرفنا الأسباب – فقد آن أن نبدأ الحديث .

غير اننا قبل ان نبدأه ، نريد أن ننبه إلى أن مشكلة " سيادة القانون " قد تطورت في مفهومها ومضمونها منذ ان عرضت " سيادة القانون " كرد على استبداد الاقطاع ورجال الدين في القرون الوسطى . وبالرغم من الحلول المتطورة التي طرحت ما يزال لكل حل ، ولو كان عتيقاً ، انصار معاصرون . ولسنا نستطيع في هذا الحديث المحدود ، أن نجد مكاناً لكل رأي قيل في المشكلة أو في حلها ، قديماً وحديثاً . بل نحن نتتبع مراحل تطورها الرئيسية التي كانت بدورها تابعة لمراحل تطور علم الاجتماع ذاته . فنعرض اولاً " المشكلة " لنعرف حقيقة الموضوع الذي نتحدث فيه . ثم نعرض في ثلاثة اقسام متتالية الحلول التي طرحت أو نماذجها الاساسية . وسنحاول في كل قسم منها أن نجمع الآراء المتفقة في أسسها الفكرية . وان اختلفت في مضمونها . وذلك لأننا نرى أن أغلب اوجه القصور في الآراء التي قيلت راجع إلى أسسها الفكرية أكثر من رجوعه إلى الخطأ في الاجتهاد . وعلى هذا فسنعرض " الحل المثالي " و " الحل المادي " و " الحل الانساني " تباعاً بعد ان نكون قد عرضنا المشكلة . وقد فضلنا ان يكون الحديث مقسما على هذا الوجه حتى لا نضطر إلى تخصيص مكان مستقل لكل رأي قيل . وان كنا على يقين من الآن بأن آراء أخرى لن تجد لها مكاناً في هذا الحديث ، لا لأنها غير ذات قيمة فكرية أو تطبيقية ، ولكن لأن غاية الحديث وسياقه وحيزه لا تتسع لها .

وعندما ننتهي من كل هذا نكون قد عرفنا أين يقع المفهوم القومي لـ " سيادة القانون " . ومع هذا فسنخصص له قسماً يكون بذاته خاتمة الحديث .

د . عصمت سيف الدولة

المشكلة

١- الوجه الأول :

يقص اميل ميرو في كتابه " فلسفة الليبرالية " قصة اول معركة سياسية كبرى طرحت فيها مشكلة " سيادة القانون " فيقول انها كانت بين الامبراطور لويس الرابع وبين البابا جان الثاني والعشرين حول شرعية حكم الامبراطور . في تلك المعركة انحاز المفكر الايطالي مارسيل دي بادو والمفكر الفرنسي جان دي جاندون الى جانب الامبراطور وأصدرا في سنة ١٣٢٤ ميلادية كتاباً في أصول الحكم بعنوان " الدفاع عن السلام " Defensor pacis قالا فيه : ان الغاية من كل حكومة ومبرر وجودها هو تحقيق الصالح العام . والصالح العام يتضمن العدالة . والقانون هو الذي يحدد ما هو الصالح العام وما هي العدالة ، إذ ان القانون يتضمن كل القواعد العامة العادلة والمفيدة التي اهتدى اليها الانسان . فهو ، في جوهره ، كما أراده القديس توما " تجسيم وتعبير عن الضمير الانساني " . والقانون بهذا المعنى هو السيد ويجب ان يكون كذلك . إذ لا يمكن أن يترك للقضاة أو للحاكمين أن يقرروا بأنفسهم ماهو عادل أو ظالم ، ماهو نافع أو ضار ، بدون أن يتعرض الناس لمخاطر جسيمة . فمهما تكن كفاءة القضاة أو الحاكمين إلا أنهم بشر يخطئون اما تحت تأثير أهوائهم أو بسبب جهلهم فلا بد لهم ، اذن ، من ان يهتدوا بدليل وان يلتزموا قاعدة . هذا الدليل و القاعدة هو القانون . فحيث لا يوجد قانون لا توجد حكومة بمعناها الصحيح ... ولا يقنع مؤلفا " الدفاع عن السلام " بأن يكون كل هذا مقرراً أو معترفاً به نظرياً بل يبحثان عن ضمان نفاذه في الواقع والتطبيق فيذهبان الى ضرورة الفصل المطلق والتام بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ . أما التشريع فيتولاه الشعب بنفسه . واما التنفيذ فيتولاه أمير ينتخبه الشعب . " اذ من المنطقي ان يختار الشعب الذي وضع القانون الأمير الذي يقوم بتنفيذه " وعندما يختار الشعب اميره يصبح الأمير هو السلطة العليا لا شريك له في الحكم ولا يخضع في حكمه لأية جهة دنيوية أو دينية (يقصدان البابا) ولكنه يبقى دائما تحت " سيادة القانون " فإذا خرق القانون يمكن أن يحاكم أمام الشعب فيعاقب ويعزل .

هكذا طرحت مشكلة سيادة القانون منذ ستة قرون . وهي ليست مطروحة اليوم على هذا الوجه . ففي ظلمات استبداد امراء الاقطاع ورجال الكنيسة في القرون الوسطى ، لم تكن المشكلة في حقيقتها هي ما إذا كان القانون يسود أو لا يسود ، وإنما كانت هل ثمة ضرورة لوجود قانون أصلاً أم تغني عنه حكمة رجال الدين والأمراء أو الملوك الذين يمثلون جميعاً كلمة " الله " في الأرض ثم يسترون استبدادهم بقدسية الدين . أما اليوم فلا أحد يثير مشكلة " سيادة القانون " بدون افتراض أنها مشكلة ثائرة داخل مجتمع منظم قانوناً ، أي أن القانون موجود ولكن تنقصه السيادة . اذ أننا اينما ذهبنا فنحن في مواجهة جماعة بشرية يقوم فيها نظام قانوني يتضمن مجموعة كبيرة ومتنوعة من القواعد الآمرة الناهية ، المكملة ، المفسرة ، تندرج في قوتها الملزمة من اول اللوائح الادارية الى قمة الدستور . وتتضمن تلك القواعد جزاء جنائياً أو مدنياً أو اجرائياً على مخالفتها . كما تتضمن الزاماً بإحداث آثار معينة في حياة الناس . وتقوم في المجتمع سلطة لها حق ايقاع الجزاء أو ضمان نفاذ القانون بالإكراه إذا لزم الأمر ، وذلك بقصد تحقيق انضباط سلوك الاشخاص في المجتمع على قواعد القانون في هذا المجتمع المنظم . هنا تكون كل

تصرفات الاشخاص ، كل الاشخاص ، الطبيعيين والاعتباريين محكومة بالقواعد القانونية التي تضبط هذه التصرفات . ولا يكون هناك شخص ، أي شخص ، فوق القانون ، بمعنى ان يكون مباحاً له مخالفة القانون بدون التعرض لجزائه ، حتى الذين لا يسألون عن تصرفاتهم كالاطفال والمجانين يكون القانون هو الذي يقرر اعفاءهم من الجزاء ويضع شروطه ، ويحدد مداه . حتى استعمال العنف في حالة الضرورة ، أو في حالة الدفاع الشرعي يكون القانون هو مصدر الإعفاء من العقوبة أو الاباحة بالشروط التي يضعها . حتى ابطال قاعدة قانونية ، أو الغاء قاون بأكمله ، يكون للاسباب وبالطريقة التي يحددها القانون ... الخ . هنا مجتمع منظم قانوناً في دولة .

فأين تثور مشكلة " سيادة القانون " في مجتمع محكم ، ومفعم ، بالقواعد القانونية .

أولاً : أنها لا تثور لمجرد مخالفة القانون . ومهما كثرت الأفعال غير المشروعة قانوناً فإن هذا لا يعني أن القاون فقد سيادته . فالقانون موجود وسائد ، وملزم ، ولكن هذا لا يعني أنه غير قابل للخرق . وفي كل يوم ، في كل مجتمع ، يخرق المجرمون القانون بدون ان تثور مشكلة " سيادة القانون " . وكل نظام قانوني يتحوط لهذا فيتضمن مجموعة من القواعد القانونية الخاصة بتنظيم التحقيق والمحاكمة والسجون . ويظل القانون سائداً حتى لو عجزت السلطات القائمة على تنفيذه عن انفاذ حكم القانون فيمن خرقه . كما لو كان الجاني مجهولاً أو المدين مفلساً . وينطبق هذا على كل المخالفات الفردية حتى لو كان مرتكبوها يشغلون أماكن من السلطة . أو حتى لو كانوا من المكلفين بالحفاظ على نفاذ القانون . فالخونة والمرتشون والمختلسون والمتعسفون في استعمال السلطة المخولة لهم قانوناً موجودون في كل مجتمع منظم قانوناً . وهم يخرقون القانون ولكن القانون يلاحقهم بالجزاء الذي قرره لما يرتكبونه . وشأنهم في هذا شأن كل الاشخاص العاديين . فعندما يخرق أحد الحاكمين القانون ، ويستبد برأيه في شؤون الناس ، ويسخر الشعب لغاياته غير المشروعة قانوناً ، فإن تلك ليست سوى " جريمة " كبيرة ، مهما عجز القانون عن ردعها ، إلا أنها غير مشروعة بحكم القانون . وهذا يعني ان القانون لا يزال سيداً لأنه قادرعلى الأقل على اسناد عدم المشروعية إلى ما يتم المخالفة له . ان هذه نقطة بالغة الدقة لأن كثيراً من الذين يتحدثون بإشفاق عن " سيادة القانون " يطرحون المشكلة كما لو كانت متعلقة فقط بسلوك الحكام ومدى اتفاقه مع القواعد القانونية السائدة في المجتمع الذي يحكمونه .

مثال هذا ما عرضه الدكتور محمد عصفور في بحثه القيم عن " سيادة القانون " . فبعد الجهد الكبير الذي بذله الدكتور محمد عصفور لتوضيح المشكلة كما رآها انتهى في الفقرة قبل الأخيرة من كتابه إلى : " ان مبدأ " سيادة القانون " لن يحترم إلا إذا آمن الذين بيدهم السلطة انهم وكلاء عن الأمة كلها وهي صاحبة الحق في تقرير مصيرها . وأن لكل انسان حقاً أصيلاً في الحرية والكرامة وفي المشاركة في تقرير مصير امته ، فليكن . إذ لايوجد حاكم بلغ به الغباء حد انكار ايمانه بهذا . ولكن المسألة هي كيف يلتزمون هذا الايمان . وما هي القوة التي تلزمهم . يجيب الدكتور محمد عصفور في آخر فقرة من كتابه : " ليس هناك خير مما اهتدى اليه الفكر الانساني الحر في ان يعتبر القانون هذه القوة " . وهكذا تكون " سيادة القانون " متوقفة على ايمان الحاكمين بها ، وهو لا يؤمنون الا أن تكون للقانون سيادة . وندور معا في حلقة مفرغة .

والواقع اننا عندما نكون في مواجهة حاكم او جماعة من الحاكمين لا يلتزمون النظام القانوني السائد في المجتمع الذي يحكمونه ويستمدون سلطتهم من قوتهم الباطشة أو من قوة

باطشة يحكمون لحسابها ، لا نكون في مواجهة مشكلة " سيادة القانون " انما نكون في مواجهة خروج اجرامي على القانون . نكون في دولة القوة المادية وخارج نطاق النظام القانوني . انها تلك الصورة التي ثارت من قبل وجود الدولة ، أي النظام القانوني . في المجتمع . وتكون المشكلة هي وجود القانون أو عدم وجوده ، وليس سيادة القاون الموجود ويقول فقيها القانون الدستوري بارتلمي ودوز ان حل تلك المشكلة قد سبق اليه لوك في كتابه عن " الحكومة المدنية " عندما تحدث عن مبدأ الثورات فقال : " ان الذي يستعمل القوة أولا ضد احكام القانون يضع نفسه بهذا في حالة حرب مع المعتدى عليه . ومن هنا فإن كل الروابط والالتزامات تقطع ، ويسقط كل حق الا حق الدفاع عن النفس . ويصبح الشعب هو الحكم فيما اذا كانت الحكومة التي ولاها السلطة قد اعتدت عليه ام لا " ويضيف الفقيهان ان تلك حالة لا تدخل في نطاق القانون .

وفي خارج نطاق القانون لا تثور مشكلة " سيادة القانون " انما تصبح المشكلة هي المقدرة المادية على مواجهة الذين يسخّرون الدولة لأغراضهم غير المشروعة واعادة النظام القانوني للوجود . ومنذ لوك ما تزال القوة هي الحل لمقاومة الاستبداد على وجه يلخصه جان دابان في كتابه " الدولة أو السلطة " ، فيقول : " عندما يتصرف الحاكمون تصرفا يناقض غاية الدولة أو يسيئون استعمال سلطاتهم الدستورية لا يكون من حقهم أن يظلوا حكاماً ويتعين عزلهم من وظائفهم ولو بالقوة إذا لزم الأمر . ولا يهم الا يكون في القانون الوضعي اعتراف بهذه الحقوق الطبيعية ، وبما هو في بعض الأوقات واجب على المواطنين . إذ أن حالة المقاومة تخرج عن نطاق الشرعية " .

من الطبيعي أنه عندما يغيب القانون تغيب سيادته معه . وانه لا بد من إعادة حكم القانون حتى يمكن ان تعود سيادته . غير ان هذه التفرقة التي اوردناها ذات أهمية في فهم مشكلة " سيادة القانون " التي ما تزال مطروحة على البحث ، وتختلف فيها الآراء اختلافا شديداً . انها ليست مشكلة شرعية التصرفات التي تتم في ظل نظام قانوني ، لأنه في ظل نظام قانوني لا يختلف احد حول ما إذا كان أي فعل قد وقع مشروعاً أو غير مشروع . انهم يرجعون في هذا الى نصوص القانون ، ويحتكمون فيه الى القضاء . وعندما يكون الفعل غير مشروع تتولى السلطة القائمة في الدولة ردع صاحبه باسم القانون وفي حدوده . واذا كان القائمون على السلطة هم أنفسهم المخالفون للقانون ، فلا خلاف أيضاً على عدم المشروعية ، ويبقى على الشعب أن يتحرر أو يقبل الاستعباد . ولكن المشكلة ثارت وتثور في مجال آخر ، أكثر دقة وعمقاً . ومن هنا استحقت كل العناء الفكري الذي بذله ويبذله المفكرون والفلاسفة وفقهاء القانون . اذ ليس من المعقول أن نتصور ان مشكلة " سيادة القانون " قائمة منذ ستة قرون ، بدون حل تقريباً لو كانت مقصورة على شرعية او عدم شرعية الاستبداد في ظل نظام قانوني يحرمه .

على أي حال اذا كان ثمة من يرى ان مشكلة " سيادة القانون " مطروحة على هذا الوجه فقد عرف الحل .

٢- الوجه الثاني :

أما نحن فنرى أن المشكلة المطروحة بصدد التزام الدولة بالقانون . ولنتجاوز هنا عما يدور حول " الدولة " ، تلك الكلمة التي ابتكرها ميكيافيلي ، وما اذا كانت تجسدا للأمة كما قال

اسمان ، ام تجريدا غير حقيقي كما قال دوجي ، وما اذا كانت مؤسسة خالدة كما قال هوبز ، او مؤسسة مرحلية كما قال بوكانتين وماركس ولينين .

ولنقل مع كلسن او مع ديلفيكيو أنها ذات النظام القانوني في المجتمع أو انها المجتمع منظما قانونيا . الذي يهمنا هنا أن الدولة هي التي تصنع القانون الوضعي وهي التي تطبقه وهي التي تنفذه تمثلها في هذا اجهزة متخصصة في التشريع والقضاء والتنفيذ . فهل تلتزم الدولة بالقانون . هكذا نرى أن مشكلة " سيادة القانون " مطروحة . وهو طرح يبدو مفتعلا عند الذين يتذكرون المنازعات التي تثور بين الأفراد وأجهزة الدولة ، وينظرها القضاء الاداري أو القضاء العادي ، أو حتى المحاكم الدستورية . ولكنه طرح يكشف عن حقيقة مشكلة " سيادة القانون " بكل خطورتها وجديتها لمن يذكر أن أغلب المستبدين اليوم يقهرون الناس ويستعبدونهم استعباداً قانونيا ، تنفيذا لحكم أصدره قضاة ، تطبيقاً لقاون وضعه مشرعون ، في نطاق دستور موضوع . وان الدولة التي يصنعها الاستعمار لمجتمع واقع تحت سيطرته تكون محكمة النظام القانوني من اول الدستور تضعه جماعة منتخبة انتخابا مباشرا ، إلى آخر لوائح المرور بما في داخل هذا من قواعد تحرم دعوة التحرر أو تبيح أعمال الخيانة . أو لمن لا ينسى أن على أرض فلسطين المحتلة تقوم دولة وقانون وسيادة للغاصبين تعترف بها هيئة الأمم المتحدة . فكيف تلتزم الدولة بالقانون وهي صانعة القانون ، وأي قانون هذا الذي يلزم الدولة ؟

يقول الاستاذ ليون دوجي في مناقشته لنظرية التزام الدولة ذاتيا باحترام القاون : " ان هذه النظرية الخاصة بالالتزام الذاتي مغالطة صريحة . ان الالتزام الذاتي ليس التزاما . ان الدولة لا تكون مقيدة بالقانون اذا كانت هي التي تستطيع وضع القانون وتغييره في أي وقت تشاء . ان الاسس التي يقوم عليها القانون العام هنا أسس عقيمة لاشك في هذا . ان سلطة الدولة التي لاتتقيد بالقانون الا لأنها تريد وفي الحدود التي تريدها تساوي تماماً السلطة المطلقة . لقد قلت انها مغالطة وأولى أن نسميها خيالاً " وكان نيتشه كما يذكر ديليفيكيو يقول : " ان الدولة أكثر صفاقة من أي صفيق . انها تكذب بصفاقة وتقول : أنا الشعب .. وكل ما تقوله كذب . وكل ما تملكه تسرقه . وكل شيء فيها زائف " ولا يذهب جان دابان (الديمقراطي) إلى هذا الحد ولكنه يعترف بأننا " عندما نتحدث عن خضوع الدولة للقانون يجب ان نفسر ما نعنيه بكلمة قانون . فإذا كنا نعني به قاعدة قانونية ، مكتوبة أو غير مكتوبة ، تستمد قوة الزامها من الغاية التي تحميها (نظرية المضمون) أو من الطريقة الدستورية لإصدارها (نظرية الشكل) ، فإن الدولة تخضع للقانون بلا شك . انما خضوعها للقانون يكون اسمياً . ذلك لأننا إذا كنا نعني بالقانون ، القانون الوضعي بمعناه المحدد والغني الذي يعرفه فقهاء القانون الخاص ، أي نظام قانوني مصدره قوة خارجية ، يتولى تطبيقه قاض ، وينفذ بالقوة جبراً في حالة مخالفته ، فغن الحديث عن خضوع الدولة للقانون يكون غير صحيح . لأن تلك الشروط غير متحققة . أولاً : لأن القوة الجبرية غير موجودة . ثانياً : لأن القاضي ليس بعيداً عن سلطة الدولة التي تعينه وتحدد مركزه . انه قاضي الدولة ذلك الذي يحاكم الدولة . ثالثاً : ان القاعدة القانونية بمعناها المحدد غير منفصلة عن الدولة اذ أن الدولة هي التي تضع مضمونها طبقا لتقديرها للمصلحة العامة أو تفسيرها لقواعد الدستور".

والدولة التي لاتخضع للقانون لانها هي النظام القانوني ذاته ، أو لأنها صانعة القانون لاتختلط بالحكومة . ان الحكومة ، او السلطة التنفيذية كما يسمونها ، أحد أجهزة الدولة .

والحكومة ، عادة ، ليست هي التي تصنع القانون ، بل تصنعه سلطة أخرى هي السلطة التشريعية . وهكذا يسهل علينا ، فيما نرجو ، أن ندرك مدى الحقيقة الكامنة في ان الدولة غير قابلة للالتزام بالقانون بدون ارادتها وخارج حدود تلك الارادة . لأن الدولة ، كل دولة ، تملك ذلك المصنع الذي ينتج لها ما تحتاج اليه من قوانين . وحتى عندما يكون ذلك المصنع مملوكاً ملكية خاصة للحكومة (السلطة التنفيذية) تشغله فيما تريد ، فإن السؤال ما يزال مطروحاً : كيف يخضع المشرعون للقانون . بأي قانون يلتزم واضعو القوانين وهم يصنعونها لتكون بعد هذا مقياساً لما هو مشروع أو غير مشروع . ان قيل انهم يخضعون للقانون الاساسي (الدستور) الذي هو قاعدة الشرعية في الدولة ومصدرها ومقياسها ايضا ، واننا لا نحتاج إلا محكمة دستورية عليا تكون لها صلاحية القضاء في دستورية القوانين والحكم بإبطالها وبذلك تضع قيداً على استبداد المشرعين ، فغن المشكلة لا تكون قد حلت ، بل تكون قد انتقلت الى اعلى مستوى من القانون الوضعي ، وهو المستوى الدستوري ، ليطرح ذات السؤال مرة أخرى : بأي قانون يلتزم واضعو الدستور وهم يرسون قاعدة النظام القانوني كله ؟ .

واضح أن تعبير " سيادة القانون " لم يعد يصلح للدلالة على حقيقة المشكلة ، وان تعبير الشرعية هو الذي يدل على حقيقتها . والواقع أن ما نتحدث عنه في الأدب السياسي العربي تحت عنوان " سيادة القانون " يدور عنه الحديث في الفقه القانوني ، الأكثر دقة في اختيار لغته ، تحت عنوان " الشرعية " . فتصرفات الفرد تكون مشروعة إذا كانت مطابقة للقانون الوضعي . وتصرفات الحكومة تكون مشروعة إذا كانت مطابقة لقوانين الدولة . وقوانين الدولة تكون مشروعة اذا كانت متفقة مع أحكام الدستور (القانون الاساسي) . وعندما يكون الدستور مشروعا يكون النظام القانوني كله مشروعاً ، ويكون مبدأ " الشرعية " سائداً في المجتمع أو إذا أردنا نقول تكون " سيادة القانون " مستقرة . لا لأن كل شيء يجري طبقاً للقانون ، ولكن لأن القانون الذي يجري طبقا له كل شيء قانون مشروع . ولكن كيف نعرف أن ذلك القانون الصادر من جهة تشريعية مختصة دستوريا بإصداره ، المتوافرة فيه شروط الاصدار ، الملزم للحكومة وللأفراد والقضاة ، كيف نعرف أنه مشروع ، وما قياس مشروعيته ؟

المسألة اذن ، ليست خاصة بشرعية تصرفات الأفراد او الحكام بالقياس الى النظام القانوني القائم في المجتمع ، بل شرعية النظام القانوني هي التي موضع بحث في مشكلة " مبدأ الشرعية " او ما نسميه مبدأ " سيادة القانون " .

ليست الشرعية الشكلية ، ولكن الشرعية الموضوعية ، على اوجه الذي فرق فيه بينهما فون ليست ونقله عنه ديلوجو : " ان الفعل يكون غير مشروع من الناحية الشكلية اذا كان مخالفاً لقاعدة آمرة او ناهية من النظام القانوني . ولكنه يكون غير مشروع موضوعياً اذا كان اعتداء على المصالح الحيوية التي تحميها القاعدة القانونية . ذلك لأن الوظيفة الأولى للقواعد القانونية هي حماية المصالح الحيوية . غير ان التناقض بين المصالح التي تحميها لا يمكن أن يحسم مقدماً مهما كان التحوط . وتقتضي غاية الحياة في أي مجتمع التضحية في مثل هذه الحالة بالمصالح الأقل قيمة اذا كانت المصالح الأسمى لا يمكن الحفاظ عليها إلا بهذه التضحية . وذلك كما تضحي بأموال الفرد ودمه في سبيل أهداف الدولة في حالة السلم وفي حالة الحرب ، وكما يحد من ملكية أحد الاشخاص لصالح ملكية الآخر . ويترتب على هذا ان اهدار مصلحة يحييها القانون لايكون غير مشروع موضوعياً الا إذا كان مناقضاً للغايات التي يستهدفها النظام القانوني في المجتمع ،

وهو اهدار مشروع موضوعياً اذا كان استجابة لتلك الغايات . ان هذا المضمون الموضوعي للشرعية لايتوقف على الأهمية التي يوليها له المشرع . اذ ان مصدرها ليس القاعدة القانونية . فقد تتفق الشرعية الشكلية والشرعية الموضوعية ولكن قد لا تتفقان . وقد يخطىء المشرع فيبيح ماهو غير مشروع موضوعياً أو يمنع ما هو مشروع . ان هذا التناقض بين القاعدة القانونية ومضمونها الاجتماعي ليس مفترضا ولكنه ليس مستحيلا ، فإذا وجد ، فإن أمر تصحيحه يتجاوز سلطة القاضي المقيد هو نفسه بالقانون " .

ولقد عرض الدكتور محمد عصفور خلاصة دراسته لتطبيق مبدأ الشرعية فيما أسماهما " النظام السوفييتي " و " الديمقراطيات الغربية " بقوله " ان هذه السلطة (السوفييتية) لا تحكم بذاتها وإنما يسيرها آدميون ذوو مصالح وأطماع وانحرافات ، وان كل سلطة – في أي نظام – تطغى إذا لم يفرض عليها قيد . أما الديمقراطيات الغربية فإنها وان آمنت نظريا باخضاع السلطة للقانون ، إلا أن التطبيق أظهر ان قبضة السلطة الحديدية قد غلفت بقفاز من حرير ، وأن المدقق لا بد وأن يرى بنفسه كيف تبدد وهم خضوع السلطة للقانون بما يراه من صراع قائم ومستمر بين السلطة والقانون ... (و) على الرغم من ايماننا العميق بأن للإنسان حقوقاً يستمدها من آدميته وهو الشعار الذي التقطته الديمقراطية من فلسفة القانون الطبيعي ، فإن الوضع الفعلي للديمقراطية الغربية يناهض هذه الدعوة مناهضة تامة ، بعد ان اخفقت المحاولات التي بذلت – في هذا الشأن – سواء على انجلترا أو في الولايات المتحدة أو في فرنسا " . في هذا العرض يقف الدكتور محمد عصفور في مواجهة اربع نماذج كبرى من الدول في كل منها دستور وقوانين ولوائح أي لا ينقصها النظام القانوني . ولكنه " يقيم " تصرفات الدولة فيها بأنها انحراف عن مبدأ الشرعية او مناهضة له ، لا احتكاماً للدساتير والقوانين واللوائح المطبقة في كل دولة ذكرها ، ولكن احتكاماً لموقفه الخاص من مبدأ الشرعية ، أو مبدأ سيادة القانون ملخصاً فيما قاله : " ايماننا العميق بأن للإنسان حقوقاً يستمدها من آدميته وهو الشعار الذي التقطته الديمقراطية من فلسفة القانون الطبيعي " . إذن فالدكتور محمد عصفور يحتكم في الشرعية و " سيادة القانون " إلى القانون الطبيعي الذي يؤمن به ايمانا عميقا . وهو موقف سليم تماما من حيث هو احتكام في الشرعية الى " معطيات " أو " مقولات " أو " قواعد " خارج نطاق القانون الوضعي بصرف النظر عما إذا كان الاحتكام إلى ما يسمى " القاون الطبيعي " احتكاما صحيحاً أم لا . ولعلنا نرى فيما بعد ان البحث عن الشرعية من الموقف الليبرالي الذي يقفه الدكتور محمد عصفور من المشكلة لن يؤدي إلا إلى ضياع مزيد من الوقت والجهد في البحث عن أمر غير موجود ولا يمكن أن يوجد .

المهم الآن ان نعرف أن " مشكلة الشرعية " أو " مشكلة سيادة القانون " يتوقف حلها على المقياس الذي نتخذه دليلاً لكشف مدى مشروعية النظام القانوني في المجتمع الذي هو الدولة ذاتها . ومن المتفق عليه ، بدون خلاف ، ان لكل نظام قانوني غاية أو غايات محددة . فهو يكون مشروعاً او غير مشروع تبعاً لما إذا كان مؤدياً اليها او منحرفاً عنها . وقد تكون تلك الغاية هي الحفاظ على الحقوق التي يستمدها الانسان من آدميته كما يؤمن الدكتور محمد عصفور ، أو قد تكون المصلحة العامة كما قال سان توماس ، أو الحرية الفردية كما قال سييز ، أو قد تكون الحفاظ على القانون كما قال بارتلمي ، أو تجسيد العقل المطلق كما قال هيجل ... الخ ، المهم الآن أن يحدد كل من يريد حل مشكلة " الشرعية " أو مشكلة " سيادة القانون " الغاية من القانون

التي يرى أنها مقياس شرعيته . ولما كان النظام القانوني نظاماً اجتماعياً ، أي يتضمن مجموعة القواعد الملزمة التي تضبط سلوك الناس في المجتمع ، فإن غاية أي نظام قانوني لا بد من أن تكون متصلة بالمجتمع ذاته ، حتى لو تناولت السلوك الفردي فيه . وعندما يجيب كل واحد على السؤال الأساسي : ما الذي يجب ان يكون في المجتمع ؟ يكون قد حدد غايته . ويسهل عليه بعد هذا أن يراجع النظام القانوني فيه ليرى ما إذا كان يتفق مع هذا الذي يجب ان يكون فيكون شرعياً مشروعاً أم لا يتفق فيكون غير مشروع . وهكذا نرى ان حل مشكلة " الشرعية " أو " سيادة القانون " يتوقف على النظام الاجتماعي الذي يفضله كل صاحب حل . وصحة الحل ذاته تتوقف على ما إذا كان النظام الاجتماعي الذي يفضله صحيحاً أم لا . ومن هنا لا يصح ما قاله الدكتور محمد عصفور : " الذي تؤمن به ان " سيادة القانون " كضمان للحريات وكرامة الانسان ظاهرة لا شأن لها بقيام المذهب الفردي كما أنها لا تنهار بزواله ، وإنما هي معنى قانوني يؤكد التزام سلطة الحكم باحترام النظام القانوني الذي يضعه الشعب . فهي اذن فكرة محايدة لأنها لا تغدو أن تكون في جوهرها وضع الوسائل التي تنظم العلاقات الاجتماعية مهما تنوعت صورها واختلفت أسسها وغايتها . ونحن نؤمن كذلك أن " سيادة القانون " يمكن أن تقوم في نظام اجتماعي لا يقدس الملكية الفردية على نحو ما يفعل النظام الرأسمالي " . لا يصح فيه ان تكون " سيادة القانون " فكرة محايدة بالنسبة الى النظم الاجتماعية ذلك لأن النظم الاجتماعية لا تستوي في تحديد المضمون (حريات وكرامة الانسان) التي يؤمن الدكتور محمد عصفور بأن " سيادة القانون " ضمان لها . وان كان صحيحاً في ان " سيادة القانون " هي في جوهرها " وضع الوسائل التي تنظم العلاقات الاجتماعية مهما تنوعت صورها واختلفت اسسها وغايتها " . غير اننا يجب ان نعترف بأن " سيادة القانون " من حيث هي في جوهرها توفير " الوسائل " تتوقف وجوداً وعدماً على ما إذا كانت الوسائل التي توفرها متفقة أو غير متفقة مع " غاية " العلاقات الاجتماعية . فإذا كانت متفقة فثمة " سيادة للقانون " وان لم تكن متفقة فليس " للقانون سيادة " مهما كثرت القوانين الشكلية .

فهل للعلاقات الاجتماعية غاية ، وما هي ، وكيف تتحقق .

هذا هو الموضوع الحقيقي لمشكلة " سيادة القانون " وعلى أساسه يكون الحل الصحيح للمشكلة . وفي هذا مذاهب عدة .

الحل المثالي

٣- المثالية :

المثالية كفلسفة تعني اولوية الفكر على الوجود المادي . والمثالية كمنهج تعني اسناد ما يقع في الوجود الموضوعي ، المادي ، والانساني ، والاجتماعي الى " فكرة " مجردة ، مسلم بها بدون ان تكون ثابتة بالتجربة والاختبار . ومن المهم ان نلاحظ انها " فكرة " مجردة حتى لا تختلط في اذهاننا بالذكاء الانساني ، أو مقدرة الانسان على التفكير والوعي ، التي هي خاصية موضوعية ثابتة بالتجربة والاختبار . ولكل مثالي فكرة يؤمن بها . ونحن نستعمل كلمة " يؤمن " هنا للدلالة على أن وصول المثالي الى الاقتناع بصحة فكرته لم يكن عن طريق البحث العلمي بل عن طريق التأمل أو الالهام أو الافتراض .. الى آخر مصادر المعرفة التي لا تخضع لضوابط علمية نستطيع ان نتحقق بها مما إذا كانت " الفكرة " صحيحة او غير صحيحة . ففي عصر الاقطاع الأوروبي مثلاً كانت نظم الحكم والنظم الاجتماعية قائمة على أساس " فكرة " أن البابا ، أو الملك يمثل ارادة الله في الأرض . فكرة التمثيل هذه فكرة مثالية لأننا لو أردنا ان نتحقق من صحتها لنعرف ما إذا كانت واقعية ام لا ، لا نستطيع . فاما ان نؤمن بها او لا نؤمن . ولكن المثالية ليست مقصورة على الافكار الميتافيزيقية . بل قد تكون مثالية اجتماعية . فمثلا ، عندما نقول " ان الانسان خيّر بطبعه " أو " ان الانسان شرير بطبعه " نكون أيضاً مثاليين لأننا لانستطيع أن نثبت علمياً ان الانسان خير أو شرير بطبعه نحن نعرف ونستطيع أن نثبت بالملاحظة والتجربة والاختبار ان الانسان وحدة من الذكاء والمادة ، ونستطيع ان نعرف ماهو الخير وما هو الشر في مجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة ، كل هذا يقع في نطاق البحث العلمي . ولكن عندما نقول ان الانسان خيّر أو شرير بطبعه نعبر بذلك عن عدة أفكار مثالية . منها ان للخير أو للشر مفهوماً مجرداً عن الحياة الاجتماعية . ومنها ان الانسان ، بصرف النظر عن ظروفه الاجتماعية ، يكون خيراً أو شريراً . ومنها ان في هذا الانسان قوة ، لانعرف ماهيتها ، تدفعه الى أن يكون خيّراً أو شريراً . ولو أردنا ان نتحقق من صحة كل هذه الأفكار لما استطعنا . فهي أفكار مفترضة بدون دليل .

من أين جاءت تلك الأفكار ؟ من نقص المعرفة العلمية . عندما لا نستطيع أن نفسر ما يقع في الواقع الموضوعي نفترض أن ثمة مؤثراً قد أحدثه . ثم نصوغ هذا الفرض في فكرة نسلم بصحتها أو نفترض انها صحيحة . ونبدأ على هذا الفرض في ترتيب نتائج معينة وتحديد مواقف من الواقع . ونكون بذلك مثاليين .

تكفي هذه الخلاصة المختصرة – جداً – للمثالية ، لنقول ان ثمة حلولاً مثالية كثيرة لمشكلة الشرعية . وقد عرفنا من قبل ان مناط الشرعية أو سيادة القانون هي ملاءمة النظام القانوني لتحقيق غاية اجتماعية . واننا عندما نحدد هذه الغاية نكون قد عرفنا مقياس الشرعية . وعليه نقول ان الحلول المثالية لمشكلة الشرعية ، أو " سيادة القانون " تشترك – بالرغم من تناقضها – في انها تحدد الغاية الاجتماعية من القانون تحديداً مثالياً . نفترض فرضاً فكرياً مجرداً " ثم نبني عليه ما يجب أن يهدف النظام القانوني الى تحقيقه في المجتمع . ثم إذا وجدت ان هناك قانوناً لا يتفق مع الفرض تشكو من ان الشرعية غير متحققة ، وان " سيادة القانون " غائبة

وطبيعي ان تقييم الموقف كله يتوقف على معرفة ما إذا كان الفرض الأساسي صحيحاً أو غير صحيح .

وأول حل مثالي لمشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " هو الحل الليبرالي .

٤- الشرعية الليبرالية :

تنطلق الفلسفة الليبرالية من المقولة التي لاخلاف عليها بين المذاهب " الانسان كائن اجتماعي " . والفهم الدارج لمدلول الليبرالية هو الذي يبرر هذه الملاحظة . إذ كثيراً ما يدور الحديث عن الليبرالية كما لوكانت فلسفة خاصة بالانسان الفرد معزولا عن المجتمع ، وهو غير صحيح . وإلا لما كان ثمة وجه للحديث عن الحل الليبرالي لمشكلة الشرعية ، التي هي مشكلة اجتماعية ، كل ما في الأمر ان الليبرالية تتضمن فهماً خاصاً لعلاقة الفرد بالمجتمع ، تلك العلاقة التي يجسدها النظام القانوني . وهذا الفهم الخاص يقدم حلا ليبرالياً خاصاً لمشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " حلاً قائماً على فكرة أن ثمة قواعد تقود خطأ الأفراد في المجتمع ، ثابتة وخالدة ، تؤدي تلقائياً الى تحقيق الصالح الاجتماعي من خلال محاولة كل فرد تحقيق صالحه الشخصي ، ويستمد منها الانسان حقوقاً عادلة بطبيعتها . تلك القواعد هي ما يسمى " بالقانون الطبيعي " .

وبدأ الفكر الليبرالي من تقرير أن المجتمع ظاهرة لم توجد نتيجة اكراه ، بل انبثقت انبثاقاً حراً من الطبيعة الانسانية كاستجابة " لغريزة " حب الاجتماع . هذه الغريزة الاجتماعية الاصلية الأصيلة في الانسان لقنت الانسان قواعد أساسية للحياة في المجتمع . هذه القواعد هي " القانون الطبيعي " . فالقانون الاساسي ، طبقاً للفلسفة الليبرالية هو قانون طبيعي بذات القدر ولذات السبب الذي نقول به أن المجتمع وجود طبيعي . ويمكن على هذا القول بأن المجتمعات الانسانية وجدت وما تزال موجودة استجابة لقواعد خالدة في الضمير الانساني . كما يمكن القول بان تلك القواعد الخالدة قواعد اجتماعية . ويكون القولان صحيحين . لأن القانون الطبيعي والمجتمع الطبيعي ليسا الا ترجمة للقانون الطبيعي ، وتؤدي غايتها بقدر ما تكون متفقة مع الأصل الذي تترجمه .

ذلك لأن القوانين هي قواعد مشتركة في المجتمع . انها تحدد شروط (تبادل الخدمات) بين المجتمع من ناحية وبين الدولة من ناحية أخرى . فتقدم الدولة الى المجتمع الاستقرار الداخلي القائم على العدل ، والأمن الخارجي ، ثم أخيراً ادارة المصالح المشتركة ادارة رشيدة . اما المجتمع فيقدم الى الدولة ، من ناحيته ، الوسائل المادية والقانونية اللازمة لاداء مهمتها . فالقوانين اذن ليست إلا تعبيراً عن تلك القاعدة الاساسية التي ارساها القانون الطبيعي للمجتمع . وهي وان لم تكن مكتوبة الا انها قائمة في ضمائر الأفراد . فإذا أردنا ان نعرف كيف يتم هذا التعبير في صياغة أرقى أنواع القوانين وهي القوانين الاساسية (الدساتير) ، فيكفي ان ننظر الى الموضوع الذي يطرح على المشرعين عند وضعهم الدستور . انه موضوع مزدوج . يتمثل في اقامة سلطة في الدولة ، أي حكومة ، تكون لها حرية التصرف ، والاستقلال ، والسلطة اللازمة لتؤدي وظائفها المبررة لوجودها . ويتمثل من ناحية اخرى في ان يضمن الناس في المجتمع أن تلك الوظائف ستؤدي فعلاً وعلى أفضل وجه ثم ألا تستغل الحكومة السلطات والوسائل المادية والقانونية التي وضعت تحت تصرفها . وواضح أن ثمة تناقضا بين الأمرين . اذ يقتضي أولهما اقامة سلطة قادرة على المبادرة والعمل ويقتضي الثاني معارضة تلك المقدرة بقوة أو قوى تستطيع متابعتها ومراقبتها ، وايقاف نشاطها إذا لزم الأمر . وعندما يطرح هذا الموضوع

المزدوج المتناقض على المناقشة بصدد وضع الدستور لا يكون الأمر ابتكاراً لقواعد وضعية ولكن محاولة لترجمة العلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم كما هي مستقرة في ضمائر المشرعين ، الذين تعلموها من القانون الطبيعي .

وقد عرفنا أن تلك العلاقة الطبيعية هي الحرية بالحرية .

ذلك هو الاساس الليبرالي لحل مشكلة الشرعية : وجود قواعد قانونية طبيعية مستقرة في ضمائر الناس ومتفقة مع الطبيعة الاجتماعية للانسان ، تؤدي بالانسان تلقائيا ، وبدون حاجة الى تدخل الى أفضل العلاقات الاجتماعية . وعلى هذا تكون وظيفة النظام القانوني في المجتمع هي حماية المجتمع من الخطر الخارجي ، واستقرار الأمن الداخلي ، تاركاً للقاون الطبيعي أن يؤدي غايته الطبيعية . وهو يؤديها على أفضل وجه كلما توافرت للناس الحرية في ان يفعلوا ما يريدون بدون تدخل ، فإذا تجاوز القانون الوضعي حدوده وتدخل في حرية الناس في المجتمع فإنه يكون مناقضاً للقانون الطبيعي ويصبح غير مشروع .

ويترجم ايسمان الليبرالية الى لغة القانون فيقول : " ان السلطة العامة لا توجد الا من أجل مصالح الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع . ولا يمكن ان يكون تصرفها مشروعا الا في حدود احترام رأي وحقوق الأفراد " . و " ان الفرد هو مصدر كل قانون لأنه وحده هو الحقيقي والحر والمسؤول . ولا شك في ان المجتمعات الانسانية والسياسية اشكال طبيعية ولازمة وهي تتطور طبقا لقوانين لها قدر من الحتمية . فإذا كانت تلك القوانين موجودة ، أو أمكن الذكاء الانساني معرفة حركتها واتجاهها فعلى الحرية والارادة الانسانية أن تتسق معها وتلاءم بينها وبين فعاليتها . ولكن هذا لا يعني ان المجتمعات السياسية حقيقة ذات حقوق خاصة بها " و (أن للفرد حقوقاً أسبق وأسمى من حقوق الدولة) . و " ان الحقوق الفردية ذات سمة مشتركة ، هي انها تحد من حقوق الدولة ولكنها لا تفرض على الدولة أي عمل ايجابي ، ولا تطلب منها أية خدمات للمواطنين " .

ما هي هذه الحقوق الفردية التي لايجوز للنظام القانوني أن يمسها ؟

نعتقد ان الاجابة على هذا السؤال غير ذات قيمة . أولاً لأن تلك الحقوق التي عرفت باسم (حقوق الانسان) ، والتي تتكرر فيها كثيراً كلمة الحرية لا ينكرها أحد . وثانياً : لأن دساتير العالم توردها جملة في نصوصها مع اختلاف دول العالم فيما تتمتع به تصرفات الدولة فيها من شرعية أو استبداد . ومعنى هذا ان مجرد سردها لايعني شيئاً .

انما الذي يعني الكثير ويفرق بين المواقف ويفرق بين المواقف من مشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " هو فهم تلك الحريات ؟ ماذا تعني ؟ .. ما هو مضمونها ؟ وهنا ينكشف خطأ الحل الليبرالي لمشكلة الشرعية . ذلك لأن الليبرالية ، كما رأينا تعنى بالشرعية وقوف النظام القانوني سلبياً من الحريات الفردية ، اتكالاً على أن ثمة قانوناً طبيعياً ينظم تلك الحريات ويحملها على أن تؤدي وظيفتها الاجتماعية تلقائياً . فبالحرية تتحقق الحرية . " وطبيعي " ان الاشارة الى وجود مثل هذا القانون الطبيعي لاتكفي للاتكال على فعاليته التلقائية بل لابد من معرفته . فمعرفة هذا القانون الذي يقود خطى الناس تلقائيا لازمة حتى يمكن ان نتحقق من انه سيؤدي فعلا الى تحقيق الحرية بالحرية . وهذا ما لم تكشفه الفلسفة الليبرالية . وقد ادى هذا إلى ان اختار كل ليبرالي ما

اعتقد انه القانون الطبيعي ، وطبقه ، فإذا بالنتائج تتراوح ما بين فوضوية برودون حتى الملكية المستبدة على يد هوبز .

روسو بدأ من فرض ان الانسان خيّر وان القانون الطبيعي الذي يقود خطاه هو التعاون مع غيره في سبيل تكامل مقدرة الدجماعة على الحفاظ على أنفسهم . وأقام على هذا الاساس الليبرالي نظريته في " العقد الاجتماعي " حيث يكون المجتمع ناتج اتفاق بين المواطنين ، ويكون الشعب هو مصدر السلطة ، وتكون السيادة للأمة ، ويكون القانون مشروعاً في حدود ذلك القدرمن الحرية الذي تنازل عنه كل واحد في المجتمع من اجل الصالح المشترك ، ثم يبقى كل واحد حراً فيما يتجاوز هذا ، ويكون المساس به هنا غير مشروع . وكل النظم السياسية التي يقال لها " ديمقراطيات " منذ القرن السابع عشر حتى الآن قائمة على هذا الأساس : ان مصلحة الجماعة تتحقق تلقائياً عن طريق محاولة كل واحد أن يحقق مصالحه الخاصة ولو صح ان الإنسان خيّر بطبيعته وأن الرغبة في التعاون مع غيره هي القانون الطبيعي الذي يضبط سلوكه لصح البناء الفكري والنظام القانوني القائم على هذا الفرض – فهل هو صحيح ؟

ان هوبز كما يذكر مؤلف " فلسفة الليبرالية " يرى غير هذا . وبالتالي ينتهي الى نتائج مناقضة تماماً لما قاله روسو . هوبز يرى أن القانون الطبيعي الذي يقود خطى الناس ويضبط سلوكهم هو شهوة الناس إلى السلطة . ويقرر أن هناك اتجاهاً عاماً لدى كل بني البشر للبحث عن السلطة بحثاً لا يتوقف إلا بالموت . لا لأن كل إنسان يتطلع إلى دور في الحياة أكبر مما بلغه فقط ، ولا لأنه لا يقنع بما وصل إليه فحسب ، بل لأنه لا يستطيع أن يحافظ على ما يملكه فعلاً من سلطة ووسائل المعيشة إلا باستعمال سلطة أكبر ووسائل أكثر . ولما كانت الطبيعة قد ساوت بين الناس في الخصائص الجسمية والروحية إلى حد كبير فلا أحد يقبل أن يتنازل طواعية عن أمل الحصول على المزيد . وهكذا تصبح شهوة السلطة والتفوق مصدراً دائماً للمنافسة والعداء . ويضيف هوبز – في حزم – ان القانون الطبيعي ليس إلا حرية كل إنسان في استعمال قوته كما يريد . حتى مونتسكيو لاحظ ، كما يقول بول استيد " " ان الخبرة الخالدة تدل على أن كل انسان يتولى سلطة ينزع إلى استغلالها ويذهب في هذا إلى أن يجد من يوقفه عند حده . فلا مفر ، بحكم " طبيعة " الأشياء ، من ان تحد السلطة من السلطة حتى لايستغل أحد سلطته " .

وقد أقام هوبز على هذا القانون الطبيعي كما رآه نظرية كاملة في الدولة ، والسلطة ، والحرية ، والشرعية ، خلاصتها أن خوف الناس من بعضهم قد وضعهم أمام خيار لا مفر منه : إما أن يقضي كل واحد منهم حياته في الدفاع عن نفسه واما أن يعيشوا معاً في سلام . فاختاروا السلام . لأنهم وان لم يكونوا خيرين إلا أنهم عقلاء . وهكذا تنازلواعن حقوقهم في الدفاع عن أنفسهم إلى شخص جديد اجتمعت له كل الحقوق الفردية . فقامت الدولة ، " ذلك الاله الذي ندين له بالحماية والسلام " ... فالدولة هي خالقة المجتمع وقبل الدولة لم يكن هناك مجتمع . وفي الدولة لا يمكن ان يحتفظ أحد ولو ببعض حقوقه لأن هذا البعض يعني العودة إلى بعض الصراع الذي انتهى بقيام الدولة . وهكذا ليس من حق أحد أن يتحدى الدولة ، الممثلة في رئيسها فهو لا يخضع لقاض لأنه الحكم الوحيد فيما هو لازم لسلامة رعاياه . ومن حقه المطلق أن يضع القوانين وأن يعين القضاة وأن يقر السلام أويعلن الحرب ، وان يختار مستشاريه ووزاءه وأن يكافئهم او يعاقبهم كما يشاء .

فأيهما أكثر صدقاً في معرفة القانون الطبيعي ، روسو أو هوبز ؟ ..

ان الليبراليين يقولون أن هوبز هو الخاطىء . لماذا ؟ لماذا يكون هوبز فيلسوف الاستبداد هو الخاطىء وليس روسو فيلسوف الليبرالية .

ان الاجابة لا يمكن ان تستند إلى أن أفكار روسو تعجبنا أكثر من أفكار هوبز . أو لأن أفكار روسو تؤيد مبدأ الشرعية وسيادة القانون بينما أفكار هوبز تبرر الاستبداد وتلغي الديمقراطية . إذ أن هذه الاجابة ستثير سؤالاً آخر هو لماذا تعجبنا " سيادة القانون " كما قال بها روسو ولا يعجبنا الاستبداد كما قال به هوبز ؟ فإن قيل لأن هذا هو حكم القانون الطبيعي المستقر في ضمائرنا يمكن ان يقال ان هذا غير صحيح لأن القانون الطبيعي هو ما قاله هوبز . ثم لا تنتهي الاسئلة أو الأجوبة إلى شيء .

وهذا " طبيعي " لأن الليبرالية عندما تستند الى القانون الطبيعي غاية اجتماعية هي تحقيق الصالح العام من خلال النشاط الفردي تواجهنا بمقولة ميتافيويقية غير ثابتة وغير قابلة للاثبات . وتحمل كل النظريات الليبرالية ، في الدولة ، وفي الحرية ، وفي الديمقراطية ، وفي الشرعية تلك الجرثومة الميتافيزيقية . لأنها كلها قائمة على ذات الأساس : غائية القانون الطبيعي . ولو ثبت في أي مجال من النشاط الليبرالي ان المصلحة العامة لا تتحقق تلقائياً من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته ، لما كانت الليبرالية خاطئة في هذا المجال وحده . ولكن لانهارت الليبرالية فلسفة ونظريات وأفكاراً ومواقف ، لأن الممارسة تكون قد كشفت عدم صحة أساسها الفكري .

فهل صدقت الليبرالية في الممارسة ؟ نعني هل صدقت مع نفسها فتحقق في الواقع ما وعدت الناس به ؟

لقد تفنن مفكرو الليبرالية في ابتكار النظم الدستورية في محاولة استمرت قروناً وكانت غايتها ترجمة العلاقات الطبيعية في المجتمع الى نظام قانوني حفاظاً على الشرعية . أي – بمنطق الليبرالية – لمنع تدخل الدولة في الحرية الفردية . وكان اهم ما ابتكروه هي نضرية فصل السلطات حتى تكون ثمة رقابة متبادلة بين الذين يضعون القوانين (السلطة التشريعية) والذين يطبقونها (السلطة القضائية) والذين ينفذونها (السلطة التنفيذية) . أو حتى تحد السلطة من السلطة كما قال مونتسكيو ، وكان كل ذلك رائعاً في الكتب النظرية ، أما الحقيقة فقد فطن اليها كاريه دي مالبرج منذ البداية فقال : " انه من المؤكد أن فصل السلطات لا يعني انه لا توجد بين السلطات الدستورية المنفصلة سلطة أعلى من السلطات الأخرى . لا لأنها تجمع في يدها كل السلطات وهو ما يسمح لها بان تفعل ما تشاء ، ولكن لأنها تمتلك قوة متفوقة ولو بالقدر الذي لا يسمح لأي أمر هام في الدولة بأن يقع بدون ارادتها " .

غير انه أكثر ما طرحه الفكر الليبرالي جدية لضمان الشرعية وسيادة القانون هو (سيادة الشعب) فما دام مقياس الشرعية هو غاية اجتماعية محددة من قبل بحكم القانون الطبيعي المستقر في ضمائر الناس ، فإن الأمر كله يصبح متوقفاً على معرفة هذه الغاية الاجتماعية . وأفضل وسيلة لهذا أن نترك للناس أن يقولوا ماذا يريدون من النظام القانوني (الاستفتاء) . فإذا كانوا من الكثرة بحيث لا يستطيع كل واحد منهم ان يقول ما يريد في شأن القانون ، فليختاروا من

بينهم من يتحدث باسمهم ويعبر عن ارادتهم (النظام النيابي) . وعندما يختلفون لا يكون ثمة طريقة إلا أن يؤخذ برأي الاغلبية فنسند الى الاغلبية مهمة وضع القانون حتى يأتي متفقاً مع الغاية الاجتماعية التي يريدونها . على أن يكون للأقلية دائماً الحق في إبداء رأيها ومحاولة اقناع الأغلبية به (حق المعارضة) . وحتى نضمن ان يظل القانون متفقاً مع الغاية الاجتماعية فينبغي اعادة النظر في تحديد الغاية الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها التشريع من حين إلى حين (الانتخاب الدوري) . ولما كان الشعب هو الذي حدد غايته من خلال ممثليه فإن للأغلبية ان تترجم هذه الغاية في نظام قانوني ويصبح الممثلون هم (الهيئة التشريعية) . ولضمان أن تبقى للشعب ممثلا في النائبين عنه سلطة مراقبة نفاذ الارادة الشعبية ، فإنه هو الذي يتولى عن طريق الأغلبية وبواسطة ممثليه اختيار الحكومة (السلطة التنفيذية) التي تكون مسؤولة أمام هؤلاء الممثلين (النظام البرلماني) . ثم تقوم بجوار هذا سلطة اخرى محاسدة يحتكم اليها في تطبيق القانون (السلطة القضائية) . وبهذا تكتمل الضمانات الديمقراطية لشرعية القانون . أي يكتمل ضمان أن يأتي القانون الوضعي متفقاً مع الغاية الاجتماعية التي اختارها الشعب . وزيادة في الضمان ينبغي ان يتم كل هذا على وجه علني وتحت رقابة الشعب نفسه . وذلك بإطلاق حرية الرأي والاجتماع ، والنقد ، وتشكيل الجمعيات والأحزاب ، والصحافة ومنع تعرض الناس في نشاطهم هذا (رقابة الرأي العام) لأي عسف او اكراه ، فلا يقبض على أحد بدون جريمة ، ولا جريمة إلا بنص ، ولا نص يؤثر الا فيما يتلو صدوره من أفعال (مبدأ عدم رجعية القوانين) .. الخ .

هذه هي خلاصة الديمقراطية كما هي مطروحة في الفكر الليبرالي .

ولاشك في انها من الناحية " الفنية " تقد ضمانات قوية للشرعية و " سيادة القانون " وكثيرا ما يتسرع البعض في نقدها من حيث " الكفاءة " في تحقيق تلك الضمانات . فلا يلبث هذا النقد أن يفقد قيمته ، عندما يعترف الليبراليون بما فيها من قصور " عملي " ويقولون أن الممارسة ومراعاة الظروف الخاصة بكل مجتمع كفيلان بإكمال ما فيها من نقص أو تصحيح ما فيها من قصور . والواقع ان الديمقراطية الليبرالية غير مقصورة على نموذج واحد ، من الاستفتاء ، أو الانتخاب ، أو مسؤولية الحكومة ، أو الرقابة الدستورية ، أو القضائية . هناك الاستفتاء الشعبي (الريفرندم) المباشر ، وهناك الاستفتاء على درجة أو على درجتين ، وهناك النظام البرلماني أو الرئاسي كشكلين من النظام النيابي ، وهناك حكومات الاغلبية ، أو الحكومات الائتلافية ، وسلطات رئيس الدولة في الاعتراض على القوانين ، وحل البرلمان واعادة الانتخاب .. الخ .

لا وجه اذن لنقد الديمقراطية الليبرالية من حيث هي نظام " فني " لضمان الشرعية أو " سيادة القانون " أي من حيث هي نظام ديمقراطي . ولكننا ، لو بحثنا على مستوى اعمق من الشكل ، فقد يتبين أن العيب كامن في ان ذلك النظام الديمقراطي هو نظام " ليبرالي " . وبالتالي فإن الديمقراطية قد تكون صالحة لو طهرت من الليبرالية .

ذلك لأن كل الديمقراطية الليبرالية قائمة على أساس أن " الناس في الاستفتاء سيختارون الغاية الاجتماعية التي يريدونها " . ونحن لا يمكن أن نقبل الاستعلاء على الناس في مجتمعهم واتهامهم بالجهل أو الانحراف او عدم الجدية .. الخ . ولكننا نريد فقط أن نبحث عن ذلك الضمان

الأساسي في الديمقراطية . وهو أن ما عبر عنه الناس في الاستفتاء هو فعلا ما يريدونه حتى لو كنا نرى من موقف فردي ، أو من موقف الأقلية ، أنهم أخطأوا في معرفة ما هو مفيد لهم . الاحتكام إلى الناس أملاً لا يمكن أن يرفضه إلا مستبد ، ولكن قمة الاستبداد هي ان نحول دون ان يختار الناس ما يريدونه فعلاً . وذلك بأن نتجاهل المؤثرات التي تضطرهم إلى ان يقولوا – في الاستفتاء – غير ما يريدون .

ان أي ديمقراطي لا يمكن أن يرفض هذا حتى ولو كان ليبرالياً ، وإلا فضح نفسه .

وعندما نقبل هذا نطرح السؤال : هل التبعية الاقتصادية ، عندما يكون رزق الناخب ، ولقمة عيشه متوقفين على " رضا " المرشح ، أو أعوانه أو حزبه ، هل هذه التبعية تحول دون أن يكون رأي الناخب معبراً عما يريده فعلاً أم لا . هل استعمال المقدرة الاقتصادية لإلحاق الناس بهذه التبعية وتجهيزهم فكرياً ، ونفسياً ، واجتماعياً ، ولو بالابقاء عليهم جهلة يحول دون أن تكون آراؤهم معبرة عما يريدون فعلاً أم لا .

نحن نقول انها تحول ، وبالتالي يكون التحرر من القهر الاقتصادي شرطاً اولياً وضماناً لا يمكن التنازل عنه لحرية الاستفتاء والانتخاب والتمثيل .. ولقيام الديمقراطية ، وفي النهاية لتأتي القوانين معبرة فعلا عن الغاية الاجتماعية التي يريدها الناس أي لتوافر الشرعية و " سيادة القانون " . أما الليبرالي فيقول لا . ان هذا غير لازم . أولاً : لأن العدالة المستقرة في ضمائر الناس بحكم القانون الطبيعي ستقودهم حتى في الاستفتاء الى الرأي العادل . وثانياً : لأن المسألة ليست مسألة أفراد ، بل العبرة بالغاية الاجتماعية التي هي مقياس الشرعية . وبحكم القانون الطبيعي تتحقق الغاية الاجتماعية من خلال محاولة كل شخص تحقيق مصلحته . فبصرف النظر عن الخطأ أو الجهل في المواقف الفردية سينتهي الأمر إلى الحل الصحيح اجتماعياً .

نحتكم اذن إلى الممارسة حتى نقطع الحوار النظري .

ونحتكم الى الممارسة الليبرالية ذاتها – وهذا مهم لبيان الأخطاء الفكرية – لا نحاكم أفكار الآخرين بأفكارنا ، ولكن ننظر في الممارسة لنرى هل صدقت تلك الأفكار فيما وعدت به . ولقد وعدت الليبرالية بأن المصلحة الاجتماعية تتحقق تلقائياً ، وبحكم القانون الطبيعي من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته الخاصة .. فهل صدقت ؟ .

لا ..

بل كذبتها الممارسة على وجه لا ينكره الليبراليون في مجال آخر غير المجال الديمقراطي وان كانوا يتحاشون الاشارة اليه عند حديثهم عن الشرعية و (سيادة القانون) . ذلك هو المجال الاقتصادي .

ذلك ، لأن (القانون الطبيعي) ليس سوى الاساس الفكري الذي قامت عليه النظرية الرأسمالية . وأغلب ما قدمه الاشتراكيون من دراسات وما قاموا به من ابحاث كان منصباً في الأساس على كشف الخطأ في الفلسفة الليبرالية ، يحركهم في هذا ما لمسوه من الواقع الاجتماعي في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ، من فشل النظام الرأسمالي في ان يحقق مصلحة المجتمع كله من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصالحه الخاصة . فقد كان (القانون الطبيعي)

الأساسي في الاقتصاد هو (قانون المنافسة الحرة) . وعلم الاقتصاد الرأسمالي كله عبارة عن بيانات تفصيلية لفعالية هذا القانون الطبيعي في توزيع رؤوس الأموال والعمل على أفضل مصادر الانتاج ، وتحديد اسعار التكلفة والأجور ، والأثمان تلقائيا على أفضل ما يكون بالنسبة الى المجتمع . غير انه لم ينته القرن التاسع عشر إلا وكانت المنافسة الحرة قد قضت على قانون المنافسة الحرة وأصبح النظام الرأسمالي احتكارياً أو يتجه بقوة نحو الاحتكار . وكان قانون المنافسة في سوق العمل قد أودى بحياة العمال إلى الحضيض . وكشفت الممارسة عن أن ترك كل واحد يفعل ما يشاء يؤدي إلى أن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً . أو بلغة الليبراليين ان الحرية لا تتحقق بالحرية . ليس معنى هذا ان الناس يتجمدون أو يقفون سلبيين بل معناه أن النشاط الظاهر للناس لا يعبر عما يريدونه فعلاً . وقوفهم في طوابير الاستفتاء لا يعني عنايتهم بنتائجه وانما ثمن ما دفع لهم ، أو اتقاء البطش بهم . وما يبدونه من آراء ليس تعبيراً عن حقيقة نواياهم ، بل مداراة للقوى القادرة على عقابهم ، او نفاقاً للقوى التي بيدها أرزاقهم . وما يثيرونه من مناقشات في المجالس التشريعية ، أو ما يصوغونه من قوانين ، ليس ترجمة لما يريده الشعب ولكن مشاركة في السلطة وتطلعاً الى مزيد من المشاركة ، أو حتى الى الاستيلاء عليها ، ليحافظ ممثلوا الشعب على أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية التي رشحتهم لتمثيل الشعب . اما الصحافة فتجارة . واما رقابة الرأي العام فوهم ... كل هذا يدور في نظام محكم من الديمقراطية ولكن واقع في قبضة القوى الاقتصادية التي تسمح لها الليبرالية أن تستولي على الدولة ان استطاعت . وهي مستطيعة دائماً بحكم تحول الاقتصاد الرأسمالي الى اقتصاد احتكاري ، وبحكم " عدم التدخل " لحماية الأفراد من القهر الاقتصادي الذي يمارسه الرأسماليون . هكذا أثبتت الممارسة فأصبح تدخل الدولة في النشاط الفردي – لتصحيح ما أفسده القانون الطبيعي – ضرورة مسلمة في كل المجتمعات الرأسمالية ومن أغلب مفكري الليبرالية . ويزداد نطاق هذا التدخل يوماً بعد يوم ، ويمتد من مجال إلى مجال . واضمحلت حتى انتهت ، أو كادت أن تنتهي ، أحزاب " الأحرار " التي كادت يوماً أن تكون " دولية " وكانت تقيم من أنفسها حراسة جماهيرية للقانون الطبيعي ضد تدخل الدولة . ومهما يكن اليوم من خلاف بين الرأسماليين أو بين مفكري الليبرالية حول مدى تدخل الدولة أو مجاله فإن القانون الطبيعي قد سقط .

نقول سقط ولم نقل قد أصابه تعديل أو أضيف إليه شيء وظل باقياً . لأن مجرد قبول تدخل الدولة لتحقيق الصالح العام في المجتمع يعني أن ذلك الصالح العام لا يتحقق تلقائياً وطبيعياً بدون تدخل ، وهي مغادرة كاملة لفلسفة الليبرالية . ومن هنا لا يكون مقبولا أن ندعو الدولة الى التدخل ، أو ان نقبل هذا التدخل ، ثم نظل رافعين اعلام الحريات الليبرالية ، أو نحتج عليها بسيادة القانون ، وبالشرعية ، كما تعلمناها في مدرسة الليبراليين ... وهذا هو ما لا يفطن اليه الليبراليون وهم يباركون تدخل الدولة في تحديد النسل ، وفي تقييد الطلاق ، وفي عدم سماع بعض دعاوى الزوجية مثلاً ، ثم يتمسكون بالحرية العائلية ، أو هم ينافقون الدولة فيباركون تدخلها في الانتاج ، وتملكها أدواته ، ومنعها الاستغلال ثم يتمسكون بحرية التملك ، ويحتجون في كل هذا بالمنطق الليبرالي : ان للانسان حقوقاً مستمدة من آدميته ، ويفهمون الشرعية و " سيادة القانون " بأنها التزام الدولة بألا تمس تلك الحقوق في حين ان مجرد قبولهم " مبدأ " التدخل هو اقرار بسقوط مبدأ " القانون الطبيعي " . ان هذا لا يعني ان ليس للانسان حقوق لا يجوز للدولة أن تمسها ، وان المساس بها ولو بمقتضى قانون صحيح دستورياً . يكون غير مشروع ، ولكن يعني أننا يجب ان نبحث عن مصدر تلك الحقوق في المجتمع ذاته وليس بعيداً عنه في فكرة

ميتافيزيقية مستقرة في ضمائر البشر يقال لها القانون الطبيعي . يجب ألا نبحث عن " حقوق أو حريات طبيعية " بل ان نبحث عن " الحقوق والحريات الاجتماعية " والواقع أن الحقوق والحريات الليبرالية لم تكن إلا حقوقاً وحريات شكلية يتوقف مضمونها على مقدرة كل واحد في ان يستحوذ على ما يعطيها مضموناً . وفي ظل الديمقراطية الليبرالية يتساوى الناس على صفحات الدساتير في الحقوق والحريات ولكنها تبقى بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة منهم غير ذات مضمون . حقوقاً وحريات فارغة ومعطلة ومن المهم جداً ان ننتبه الى هذا . ليس العيب في الحقوق والحريات بل العيب في الفهم الليبرالي لهذه الحقوق والحريات إذ الليبرالية هي التي تحول دون ان تكون للحقوق او الحريات مضامين فعلية . كذلك ليس العيب في الديمقراطية بل العيب في الفهم الليبرالي للديمقراطية ، لأن الليبرالية هي التي تحول دون ان تؤدي الديمقراطية دورها كضمان " لسيادة القانون " وليس العيب في الشرعية ، ولكن العيب في الفهم الليبرالي للشرعية ، لأن الليبرالية تنتهي إلى القناعة بالشرعية الشكلية و " سيادة القانون " الوضعي باسم الحفاظ على الحريات التي كانت هي أيضاً قو حولتها الى حريات شكلية . وعلى رأي جورج بوردو " ما أهمية أن يكون الانسان حراً في تفكيره إذا كان تعبيره عن هذا الفكر يعرضه للاضطهاد الاجتماعي ، وان يكون حراً في رفض شروط العمل إذا وضعه الاقتصادي يرغمه على قبولها وأن يكون حراً في التمتع بالحياة إذا كان البحث عن لقمة العيش يستغرق كل حياته ، وأن يكون حراً في ان ينمي شخصيته بالثقافة واكتشاف العالم المتاح للجميع إذا كانت تنقصه الامكانيات المادية الحيوية ؟ ... ان التناقض بين الحرية التي كان الفلاسفة التقليديون يعرفونها وبين متطلبات الحياة اليومية التي يعيشها الناس يؤدي الى فضح الخطأ في تلك الحرية المزعوم انها مستقرة في طبيعة الانسان . " .

خلاصة هذا كله ، ان الليبرالية إذا حددت غاية النظام القانوني في المجتمع (الدولة) بألا يكون له غاية اجتماعية ، فهمت الشرعية أو " سيادة القانون " على أنها عدم تدخل القانون في الحياة الاجتماعية إلا ان يحمي الأفراد من أي تدخل في حياتهم . وكان كل هذا مبرراً بأن المصالح المشتركة ستتحقق بحكم " القانون الطبيعي " عن طريق ممارسة الناس لحرياتهم بدون تدخل من الدولة . فلما فشلت فكرياً في اثبات هذا القانون الطبيعي وفشلت في الممارسة في تحقيق وعد تحقيق المصالح المشتركة عن طريق محاولة كل فرد تحقيق مصلحته الخاصة ، ثم قبل الليبراليون تحت ضغط الواقع تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية ، ثبت أن فهمها لمشكلة الشرعية أو " سيادة القانون كان فهماً خاطئاً أصلاً ، فلم تستطع ان تقدم لها إلا حلولاً فاشلة .

٥- الاستبداد المثالي :

لقد عرفنا من قبل كيف استطاع هوبز ، من منطلق مثالي أن يقيم نظريته في " الاستبداد " . غير ان هوبز وأفكاره مدرسة قديمة وبائدة . أو هكذا يمكن ان يقال . لهذا نريد ان نقدم نموذجاً ما يزال قائماً من الاستبداد المثالي ، أو نموذجاً يوضح لنا كيف تؤدي المثالية إلى الاستبداد عن طريق اكثر الفلسفات المثالية عمقاً وتأثيراً . تلك هي الفلسفة الهيجلية .

وهيجل فيلسوف ألماني ومؤرخ أو باحث محيط بالتاريخ ، وصاحب " نظرية الجدلية " التي قفزت بعلم الاجتماع قفزات هائلة لأنها استطاعت أن تفسر لنا قاعدة التطور الصاعد ، المتقدم أبداً ، الذي لا يعود الى الوراء . وخلاصة تلك القاعدة انه في نطاق التأثير المتبادل

والحركة المستمرة يتم التطور عن طريق التناقض الكامن في " الشيء " نفسه ، حيث يؤدي الصراع بين النقيضين الى انبثاق " شيء " جديد متجاوز النقيضين معاً ، وان كان هو ذاته يحمل بذور تناقض جديد لن يلبث ان يكون صراعاً يؤدي إلى انبثاق " شيء " جديد ، وهكذا في سلسلة من الصعود الدائم . وقد طبق هيجل هذه النظرية " المنهج " على مجالات كثيرة من العلوم منها " القانون " ، في دراسة بعنوان " مبادىء فلسفة القانون " .

ينطلق هيجل من فرضية مثالية هي ان ذلك " الشيء " الذي يتطور جدلياً هو الفكر . وان الفكر هو الوجود الأول . أما الأشياء والظواهر فهي تجسيد له . أو هي تجسيد الفكر لذاته في الأشياء والظواهر كما قال هذا الفكر ليس فكر الانسان ، بل يسمى في الشروح الهيجلية الفكر المطلق ، أو العقل المطلق ، أو الروح الكلي . والواقع ان هيجل استعمل في التعبير عنه كلمة ألمانية يمكن ان تعني الفكر كما يمكن ان تعني الروح . أما تعبير المطلق أو الكلي فهو للدلالة على أنها ليست فكرة في رأس الانسان . المهم ان هذا " الفكر " هو الذي يتطور ويحدد غاية التطور الاجتماعي . أو ان الغاية الاجتماعية التي نبحث عنها في هذا الحديث عن الشرعية وسيادة القانون ، يحددها " الفكر المطلق " لأنها ليست إلا تجسيداً له . فليكن . كيف تتجسد فعلاً .

تتجسد اولاً في الارادة الحرة ولكن لتتجاوزها بعد ذلك صاعدة الى الدولة . وذلك كما ينقل عنه مؤلف " فلسفة الليبرالية " ان الارادة الحرة لا بد لها أولاً من ان تتجسد في الأشياء حتى لا تبقى مجردة . وهكذا يكون حق ملكية الأشياء أول تجسيد للارادة الحرة . إلا أن الارادة الحرة تجسد نفسها في تناقض من حيث هي مجسدة في شيء ، فتنزع الى تجاوز هذا الوضع . تجاوز التخصيص في شيء إلى أن تكون أشمل من ذلك الشيء . وذلك بان تتحد مع غيرها من ارادات حرة لأفراد آخرين . فتوجد العائلة ، التي تجسد الإرادة الحرة على وجه يتجاوز الملكية ولكنه يضيق بها ايضا . فتنزع الى مزيد من الشمول . وهكذا يتكون المجتمع . وبهذه السلسلة من الصعود يصل الانسان الى تجاوز وجوده المفرد البدائي ليصبح جزءاً من كل ... وبذلك تكون المصلحة الفردية قد اندمجت في مصلحة الكل كما يكون الفرد قد اندمج في المجتمع . ويكون هذا تطوراً نامياً للارادة الحرة . ولما كانت الدولة هي الممثل للمجتمع فإن ارادة الدولة هي أرقى تمثيل للارادة الفردية . ويكون القانون الذي تعبر به الدولة عن ارادتها فوق كل ارادة فردية لأنه الحرية في ارقى أشكالها . وتكون الدولة هي مصدر كل الحريات .. ولا يكون القانون حدوداً للحريات بل خالق الحريات .

واضح ان تلك هي فلسفة الاستبداد ، ان كان الاستبداد في حاجة الى فلسفة . لا لأن القانون حد للحرية وليس مصدراً لها ، فالواقع أن القانون مصدر وحد في الوقت ذاته . ولا لأن الدولة لا تمثل المجتمع ، فإن الدولة هي المجتمع منظماً قانوناً ، ولكن لأن صحة النظرية كلها متوقفة على ما إذا كانت الفرضية الأولى صحيحة أم لا . والفرضية الأولى هي ما يسمى " الفكر المطلق " الذي يحدد الغاية الاجتماعية . ولا تهمنا البحوث الفلسفية التي صاغها هيجل دفاعاً عن هذه الفكرة . الذي يهمنا هو أننا لو أردنا ان نتحقق علمياً بالتجربة والاختبار من وجود الفكر المطلق فلن نجده . انه فرض مثالي نؤمن به أو لا نؤمن ... هذه المثالية أدى اقحامها على قانون الجدل الصاعد إلى ان تصبح الدولة صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة فيما يكون عليه النظام الاجتماعي والقانوني . وبما أن القانون الوضعي هو المعبر عن إرادة الدولة فغنه يصبح مشروعاً مطلقاً مهما يكن مضمونه .

ولنلاحظ هنا كيف ان المثالية قد أدت بنا من فرضية القانون الطبيعي ومن فرضية الفكر المطلق ، كليهما ، الى الاحتكام في شان الشرعية و " سيادة القانون " الى " القانون الوضعي " ذاته . ومؤدى هذا انها أبقت مشكلة الشرعية بدون حل . لأن المشكلة كما عرفناها من قبل ليست في مخالفة القانون ، ولكن في الاستبداد في الناس عن طريق القانون الموضوع لإضفاء شرعية شكلية على الاستبداد .

ويمكننا – بناء على ما تقدم – أن نقول ان فهم الشرعية أو " سيادة القانون " فهماً مثالياً (ليبرالياً أو هيجلياً) لن يؤدي بنا إلا إلى فهم خاطىء لمشكلة الشرعية و " سيادة القانون " ليبرالي او مثالي . أو ان البحث عن الشرعية و " سيادة القانون " بمفهوم مثالي جدلي ، لن يؤدي إلا إلى ضياع مزيد من الجهد والوقت في البحث عن أمر غير موجود ولا يمكن ان يوجد .

ويبقى أن نعرف مدى جدوى البحث عنه في الحل المادي لمشكلة الشرعية في " سيادة القانون " .

الحل المادي

٦- المادية :

المادية كفلسفة تعني اولوية الوجود المادي واستقلاله عن الفكر . والمادية كمنهج للمعرفة تعني اسناد ما يقع في الوجود الموضوعي ، الانساني والاجتماعي ، إلى قوة ، أو قوى مادية . وهي تفلت ، على هذا الوجه ، من أهم أوجه النقد التي توجه الى المثالية كمنهج وفلسفة . لأنها لا تسند الحركة الاجتماعية الى قوة سابقة على الوجود الاجتماعي أو خارجة عنه يستحيل اثباتها عن طريق التجربة والاختبار العلمي . بل هي تنكر وجود مثل هذه القوة وتأخذ الواقع " كما هو " لتبحث في داخله عن قوانين تطوره .

فهي ، اذن ، عودة الى الواقع الموضوعي بعيداً عن فرضيات الميتافيزيقا المثالية . ولكنها ليست مجرد دعوة . إذ أن الواقع الموضوعي الاجتماعي (المجتمع) يتكون من عناصر كثيرة (الطبيعة المادية ، ومصادر الانتاج ، وقواه ، وأدواته ، والانسان ، والجماعة ، والفكر ، والاخلاق ، والدين ، والدولة ، والقانون .. الخ) . وهو واقع تواجهه كل المدارس الفكرية . بمعنى انه لا توجد مدرسة فكرية في علم الاجتماع أو علم القانون تنكر هذا الواقع أو عناصره المتعددة . وانما تختلف المدارس في اختيار ذلك العنصر من الواقع الذي يلعب الدور الأساسي في حركة التطور الاجتماعي . إذ بمجرد ان نعرف ذلك العنصر القائد وقانون حركته نستطيع أن نتوقع الخطوة التالية لتطوره فنعرف غاية التطور الاجتماعي ذاته . وعندما نعرف غاية التطور الاجتماعي نكون قد أجبنا ، أو عرفنا أسس الاجابة ، عن السؤال المطروح في هذا الحديث عن الشرعية وسيادة القانون . إذ نكون قد عرفنا الغاية التي يجب على النظام القانوني في المجتمع ان يحققها ليكون مشروعاً . وقد عرفنا من قبل أن تلك الغاية الاجتماعية في المذهب الليبرالي محددة بما يقال له " القانون الطبيعي " الذي يدركه الانسان بفكره السليم ، أو بالطبيعة ، أو بالفطرة . فعرفنا ان المذهب الليبرالي قائم على أساس ميتافيزيقي (القانون الطبيعي) مثالي (الفكر الانساني) . وعرفنا ان تلك الغاية عند هيجل محددة بالعقل المطلق (ميتافيزيقي) الذي يتجسد في الدولة باعتبارها أقرب أشكال الفكر (مثالي) الى ذلك العقل المطلق . ثم عرفنا كيف ان استحالة معرفة ما هو " القانون الطبيعي " وما هو العقل المطلق معرفة علمية قد انتهى بالممارسة المثالية الى أن يكون القانون الوضعي مشروعاً في ذاته ، لانعدام أي مقياس للمشروعية خارج عنه .

والمذاهب المادية لا تفعل إلا ما فعلته المذاهب الفكرية الأخرى ، انها تواجه الواقع الموضوعي الاجتماعي ايضاً وتختار من بين عناصره المتعددة ما ترى انه العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي . انما يميزها انها ترى أن القوى المادية في المجتمع هي التي تحدد اتجاه التطور وغايته . المذاهب المادية اذن ، مذاهب اجتماعية بالرغم مما يوحي به اسمها . وتلك ملاحظة مهمة . حتى لا نظن ان النظرية ، أو النظريات المادية عدمية بالنسبة الى الانسان . انها لا تنكر وجود الانسان في المجتمع ، أو أن المجتمع يتكون من بشر ، ولا تجحد مقدرة الناس على الوعي ، بل ولا تتجاهل أثر العمل الانساني في الواقع المادي والاجتماعي . كل ما في الأمر انها ترى انه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع تكون القوى

المادية هي العمل الاساسي في تحديد حركة الانسان وأفكاره وحركة التطور الاجتماعي واتجاهه وغايته .

٧- الشرعية الاشتراكية :

وفي المادية مدارس فكرية كثيرة ، نخص منها بالحديث هنا أشهرها واكثرها تأثيرا في الفكر الاجتماعي والقانوني ، ونعني بها الماركسية . وللماركسية نظرية في " سيادة القانون " درج الحديث عنها تحت عنوان " الشرعية الاشتراكية " . وتؤخذ دولة الاتحاد السوفييتي – عادة – نموذجاً لها . وحول الشرعية الاشتراكية و " سيادة القانون " في الاتحاد السوفييتي (كنموذج) حوار كثير ، ونقد متبادل بين الماركسيين وفقهاء الليبرالية . ويبدو لنا ، مما نعرفه من ذلك الحوار ، ان التخصص في علم القانون ، وفي القانون الدستوري على وجه خاص ، يحول دون كثير من فقهاء الليبرالية وبين دراسة الفلسفة الماركسية ، أو يحول دون انتباههم الى أن تلك الدراسة لازمة لفهم نظرية الشرعية الاشتراكية . ربما لأن رجل القانون الليبرالي في غير حاجة الى فهم خاص للفلسفة ليكون استاذاً للقانون . في حين أن أي ماركسي ، أو غير ماركسي لا يمكن أن يفهم القانون في الاتحاد السوفييتي مثلاً ، إذا لم يكن محيطاً احاطة تامة بالماركسية كفلسفة ومنهج ونظرية . وهكذا بينما يوجه رجال القانون الليبراليون نقدهم الى القشرة الخارجية للنظرية الماركسية في القانون ، تكون الحقيقة بعيدة عن مرماهم وكامنة في قلب النظرية الماركسية في الفلسفة . ويكون من العسير فهم الموضوع الذي يدور حوله الحوار أو يتبادل فيه الكتاب نقدهم . مثال هذا ما يقوله جيتزيفتش ، وهو ليبرالي قح برغم ما يوحي به اسمه ، في كتابه عن " النظرية العامة للدولة السوفييتية " من أن : الذي يفرق بين الدولة السوفييتية وبين دولة القانون ، ان القانون بمعناه الصحيح لا يلعب أي دور في الدولة السوفييتية . ان القانون السوفييتي يختلف عن القانون في أوروبا ، ليس من حيث مضمونه المادي ولكن ، بالدرجة الأولى ، من حيث موقفه من سلطة الدولة . ان المدى النظري للخلاف الواضح بين النظام السوفييتي وبين القانون العام ليس مقصوراً على المضمون المادي للتشريع السوفييتي . ولكن في الدور المختلف من حيث المبدأ الذي يلعبه القانون في واقع اجتماعي لا شيء فيه يحد من سلطة الدولة حتى قانونها الخاص . ومن هنا يستحيل ان توجد الشرعية ... لأن أحد العناصر المميزة لدولة القانون هو خضوع المشرعين للقانون . ليس خضوعهم للقانون الوضعي فقط ، ولكن خضوعهم ايضا لقاعدة أسمى من القانون هي التي تحكم الدولة . ان هذا العنصر مرفوض من جانب الفقه السوفييتي ، الذي يعارضه كمبدأ أسمى ، بمطابقة القانون للغاية الثورية " .

واضح من هذا أن السيد جيتزيفتش يشترط لقيام الشرعية وجود قاعدة أسمى من القانون الوضعي خضع لها المشرعون ، ثم يعترف بأن الفقهاء السوفييت يقدمون " الغاية الثورية " كقاعدة أسمى من القانون الوضعي ، وما دام الفقهاء السوفييت لا يسلمون له بما يراه فانه يدين النظام السوفييتي كله بعدم الشرعية . والخلاف هنا يرجع الى الفلسفة التي تحدد لكل طرف ما يرى أنه القاعدة الأسمى من القانون . ومؤلف " النظرية العامة للدولة السوفييتية " يجهل ، أو يتجاهل ، الفلسفة الماركسية ، ولو لم يجهلها او يتجاهلها لعرف ان ما يسميه الفقهاء السوفييت " الغاية الثورية " هو محصلة نظرية أوسع وأعمق من نظرية القانون ذاته . أغرب من هذا أن ينهي الدكتور محمد عصفور بحثه عن الشرعية الاشتراكية بقوله : " إذا كانت الشرعية الاشتراكية شرعية ثورية ، وكانت الشرعية الثورية – في مفهوم السوفييت – غير منفصلة عن

الاشتراكية .. فإنه لا يكون من المبالغة أن يقال أن الشرعية الاشتراكية تظل أقرب إلى أن تكون شعاراً سياسياً غير محدد من ان تكون مبدأ سليماً لارشاد الحاكم والهيئات القانونية ذلك أنها لم تطلب أبداً مسألة الشرعية أو عدالة القانون الذي يصدر وإنما رعاية مخلصة للتشريع الصادر " .
الدكتور محمد عصفور ، إذن ، مثله مثل جيتزيفتش الذي يشير إليه كثيراً في كتابه عن " سيادة القانون " ، لا يكفيه في الشرعية أن تكون في الدولة " رعاية مخلصة للتشريع الصادر " ، بل يشترط لها عدالة القانون الذي يصدر . وهذا متفق عليه باعتبار انه طرح صحيح لمشكلة الشرعية و " سيادة القانون " ، وإنما يأخذ على " مفهوم السوفييت " للشرعية انها غير منفصلة عن الاشتراكية . لماذا ؟ . لأن الاشتراكية عند الدكتور عصفور " شعار سياسي غير محدد " .
وهنا مصدر الخطأ كله . لأن للاشتراكية في مفهوم السوفييت معنى محدداً تحديداً حديدياً . أكثر تحديداً من فكرة العدالة ، والقانون ، والحق ، لأنه محدد مادياً بحيث لا يتغير مضمونه ، ولا يتوقف ، حتى على وعي الناس . وعندما تكون الشرعية غير منفصلة عن الاشتراكية في مفهوم السوفييت وتكون الاشتراكية في ذات المفهوم محددة ، يكون من المبالغة أن نقول أن الشرعية الاشتراكية أقرب إلى أن تكون شعاراً سياسياً غير محدد . لا يصح هذا إلا إذا نسبنا إلى السوفييت مفهوماً غير محدد عن الاشتراكية أو نسبنا إليهم اشتراكية غير محددة المفهوم . أما إذا أردنا أن ننسب اليهم مفهومهم المحدد للاشتراكية كمقدمة لمعرفة مفهومهم للشرعية الاشتراكية ، فإن علينا ان نعرفه منهم ، كما يطرحونه ، وهذا لا يكون إلا إذا أحطنا بجماع الفلسفة الماركسية ، أو على الأقل ، بالنظرية الماركسية في الاشتراكية .

ولعله من المفيد قبل ان نستطرد أن ننهي هنا الحديث عن ذلك الجانب الشكلي من مشكلة الشرعية و " سيادة القانون " في الدولة السوفييتية (الدولة النموذج) ، لتؤكد مع واحد من اعلام القانون المعاصرين أن الفكر الشيوعي والاشتراكي لا يقلان عن الفكر الليبرالي حرصاً على إلزام سلطة الدولة أحكام القانون . أو كما أسماها الدكتور محمد عصفور : " الرعاية المخلصة للتشريع الصادر " . والواقع ان ضمانات الرعاية المخلصة للتشريع الصادر في الاتحاد السوفييتي ليست أقل توافراً منها في أية دولة غربية ليبرالية بل انها قد تزيد عنها احكاماً . واذا كان الليبراليون يفاخرون بإعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فإن قائمة أكثر عدداً وأوضح مضموناً من الحقوق قد اصدرتها ثورة اكتوبر السوفييتية في يوليو ١٩١٨ تحت عنوان : " اعلان حقوق الشعب العامل " . ولم يكف فقهاء القانون في الاتحاد السوفييتي عن التأكيد على أن الشرعية الاشتراكية تعني : " التزام اجهزة الدولة والمنظمات الجماهيرية والموظفين والمواطنين بأحكام الدستور السوفييتي والقوانين واللوائح الصادرة طبقاً له ، وانها تفترض قبل كل شيء وجود القانون ... وان جوهرها الاساسي هو احترام وتنفيذ قواعد التشريع السائد من قبل أجهزة الدولة والمنظمات الجماهيرية والموظفين والمواطنين . وان القانون قد يكون مناسباً في ذاته ، ولكنه يبقى عقيماً في صفحات كتب القانون إذا لم يحترم "
وعندما حاول احد شراح القانون السوفييتي أن يحتكم في شرعية القانون إلى الموقف السياسي رد عليه فيشينسكي (أحد بناة القانون السوفييتي) بقوله : " ان اساس القانون السوفييتي قائم على المصالح السياسية والاقتصادية للعمال والفلاحين ومهمته الاساسية هي حماية تلك المصالح . ولكن هذا لا يعني أن تنقلب القاعدة القانونية إلى قاعدة سياسية ، إذ لايجوز أن تحل العلة محل المعلول . وإذا صح ان القانون ليس إلا قاعدة سياسية ، فكيف يمكن أن تفسر المادة ١١٢ من الدستور السوفييتي التي تنص على ان القضاء السوفييتي مستقل ولا يخضع في قضائه إلا للقانون

" أكثر من هذا ، نجد ان الدولة السوفييتية قد انشأت منذ ٢٨ مايو سنة ١٩٢٢ جهازاً خاصاً للحفاظ على شرعية تصرفات أجهزة الدولة والموظفين بما فيهم الموظفون القائمون على تطبيق القانون او تنفيذه . ذلك هو الجهاز الذي يعرف باسم " البروكوراتورا " والذي تنحصر مهمته في حراسة الشرعية . وهي جهاز لا مثيل له في أية دولة ليبرالية . ذلك لأنه غير تابع لا للسلطة القضائية ، ولا لوزارة العدل ، ولا للحكومة ذاتها ، بل يتبع مجلس السوفييت الأعلى مباشرة ليكون بهذا الاستقلال عن الحكومة وأجهزتها قادراً على مراقبة تنفيذ الحكومة ، ووزارة العدل ، والقضاة ، والشرطة ، وكل الأجهزة الأخرى للقانون وضمان شرعية تصرفاتهم .

اننا نعرف ، طبعاً ، ما يعرفه الجميع من تصرفات غير مشروعة وقعت في عهد ستالين . تلك التصرفات التي كشفها سكرتير الحزب الشيوعي السوفييتي في مؤتمره العشرين ، وأدانها المؤتمر بأنها مناقضة للشرعية الاشتراكية . ولكن يجب ألا ننسى أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي هو الذي كشفها وأنه أدانها قياساً الى " الشرعية الاشتراكية " . فكأن الشرعية الاشتراكية محددة الى الدرجة التي كانت كافية لإدانة ستالين بطل الاتحاد السوفييتي . ما ارتكبه ستالين اذن لم يكن مشروعاً بحكم القانون السوفييتي ذاته ، وهو بهذا يقع في نطاق المخالفات للقانون ، أو حتى الجرائم ، التي قد يرتكبها كثير من الحكام ويعجز القانون " مادياً " عن توقيع الجزاء عليها ، ومع هذا فإنها ، كما قلنا من قبل ، لا تطرح مشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " .

أما لماذا ارتكب ستالين ، أو ارتكبت في عهد ستالين ، كل تلك الجرائم التي نسبها إليه المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي فذاك أمر قد نعرف أسبابه بعد قليل ، وقد نكتشف فيه قصوراً في مفهوم الشرعية الماركسية ، كما اكتشفنا من قبل قصور المفهوم الليبرالي للشرعية . ولكن الذي لا يمكن قبوله هو انكار الشرعية و " سيادة القانون " في الدولة السوفييتية لمجرد أن المفهوم السوفييتي للشرعية و " سيادة القانون " لا يتفق مع المفهوم الليبرالي . ان هذا النقد يؤدي الى مثالب ينبغي على دارسي علم القانون أن يتجنبوها . فهو أولاً نقد غير أمين لأنه لا يطرح الفكر الذي يريد أن ينتقده . فكأنه في الواقع ينقد ذاته . وهو ، ثانياً ، مردود بسهولة لأنه متهافت منذ البداية . وسهولة رده تبعد النقد عن أوجه القصور الحقيقية .

والواقع أنه بمجرد أن ننتقل من الفهم المثالي للقانون وسيادته ، وندخل ساحة الفكر الماركسي ، نلتقي بمفهوم مختلف تماماً للقانون وسيادته ، نلتقي بمفهوم مختلف تماماً للقانون وسيادته . لا لأن ماركس أو لينين كانا من رجال السياسة أو الاقتصاد ، أو دعاة الثورة فهما ليسا من رجال القانون . بالعكس . لقد كانا من رجال القانون قبل ان يكونا ساسة أو ثواراً . لينين متخرج في كلية الحقوق بجامعة كازان . وماركس كان دكتوراً في القانون الذي درسه في جامعة بون وجامعة برلين . نقول هذا حتى لا يستهين أحد بما يقوله ماركس او لينين عن القانون او يظن انهما كانا غريبين عن عالم القانون . ولكن مرجع الأمر انهما كانا غريبين ، معاديين ، ثائرين ، ضد المثالية والليبرالية . لا ثورة رافضة وسلبية ، بل ثورة قائمة على نظرية تتضمن مفهوماً خاصاً للقانون . كانت واضحة عند ماركس إلى حد أنه منذ سنة ١٨٤٨ قال مخاطباً البورجوازيين في " البيان الشيوعي " رداً على اتهامه بعدم احترام القانون : " ان قانونكم ليس إلا إرادة طبقتكم مصوغة في قانون عام " .

فلنأخذ الفكر الماركسي ، إذن ، بالجدية التي يستحقها ولنعرف منه ماذا يقول في الشرعية و " سيادة القانون " ، بقدر ما يطيق هذا الحديث المحدود . وفي سبيل تحقيق أكبر قدر من الوضوح نرى ان نعرضه بأسلوب جديد . ذلك لأن ما نعرفه مما هو معروض اما أنه تناول للفقه القانوني الماركسي بدون بيان لأسسه الفلسفية ، وهذا لا يكفي . وأما أنه عرض متتابع للأسس الفلسفية ثم للفقه القانوني ، وذاك اسلوب تبينا من اختباره أنه غير كاف لايضاح الشرعية الاشتراكية ، لأنه يأتي خالياً ، في العادة ، من بيان العلاقة بين الاساس الفلسفي وبين القاعدة القانونية المترتبة عليها . من أجل هذا اخترنا أن نعرض – باختصار – الفكر القانوني مرتبطاً بأسسه الفلسفية ، لنرى كيف أن المفهوم الماركسي للقانون هو الترجمة القانونية للفلسفة الماركسية . وسنتتبعه في هذا خطوة خطوة .

ولما كان لنا رأي لا يحصر الاشتراكية في مفهومها الماركسي ، فإنا سنتحدث فيما يلي عن الشرعية الماركسية بدلاً من الشرعية الاشتراكية ، مع الانتباه إلى الماركسية إحدى المدارس الاشتراكية .

٨- الشرعية الماركسية :

أولاً : الماركسية فلسفة مادية . هذا منطلق أساسي وجوهري . وقد عرفنا ان المادية تعني أولوية الوجود المادي واستقلاله عن الفكر وانه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة المكونة للمجتمع تلعب القوى المادية الدور الأساسي في حركة الانسان وفكره وتطور المجتمع واتجاهه وغايته . وبحكم حاجة الانسان الدائمة للحصول من الطبيعة على المواد اللازمة لمأكله وسكنه وملبسه ... الخ ، فإن اسلوب انتاج الحياة المادية هو العامل الاساسي في تحديد حركة الانسان وفكره وتطور المجتمع واتجاهه وغايته . هكذا قال ماركس منذ البداية . قال في مقدمة " نقد الاقتصاد السياسي " : " إن ابحاثي قد انتهت إلى أن العلاقات القانونية وكذلك أشكال الدولة يجب ألا تؤخذ بذاتها أو من خلال ما يسمى بالتطور العام للعقل الانساني ولكن تلتمس جذورها في الظروف المادية للحياة " . وقال : " ان اسلوب انتاج الحياة المادية يحدد مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام . ان وعي الناس لا يحدد وجودهم ، بالعكس ، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم " . ان أول نتيجة لهذا المنطلق هي ألا نحاول البحث عن مقياس شرعية القانون الوضعي في أفكار الناس ، أو نوايا المشرعين ، أو في العادات ، أو الاخلاق ، أو الدين ، أو ما يسمى المثل العليا . ان كل هذا مثله مثل القانون الوضعي ذاته ذو جذور في ظروف الحياة المادية . وهو على هذا الوجه ليس ذا شرعية أعلى من شرعية القانون الوضعي ، لأنه ، ومعه القانون الوضعي ، انعكاس لأسلوب انتاج الحياة المادية .

ثانياً : غير ان الماركسية ليست فلسفة مادية فقط ، بل هي مادية " جدلية " بوجه خاص . وقد عرفنا الجدلية من قبل كما قال بها هيجل . انها : " في نطاق التأثير المتبادل والحركة المستمرة يتم التطور عن طريق التناقض الكامن في الشيء نفسه ، حيث يؤدي الصراع بين النقيضين الى انبثاق شيء جديد متجاوز النقيضين معاً ، وان كان هو ذاته يحمل بذور تناقض جديد لن يلبث ان يكون صراعاً يؤدي إلى انبثاق شيء جديد ، وهكذا في سلسلة من الصعود الدائم " ، وقد أخذ ماركس هذه النظرية عن هيجل ولكنه طرح أساسها المثالي وأقامها على قاعدة مادية . فالتطور الجدلي عنده يقع داخل المادة ، ويؤثر بعد هذا في الأفكار ، فيطورها منه . المادة

تتطور أولاً والفكر يتبعها إلى حيث هي متطورة . والترجمة الاجتماعية لهذا الجدل المادي هي أنه في داخل المجتمع متعدد العناصر يتطور أسلوب انتاج الحياة المادية جدلياً بفعل التناقضات الكامنة فيه ثم تنعكس حركة تطوره على " البناء الفوقي " في المجتمع ، الأفكار والنظم والاخلاق والقوانين ... الخ . وأول جديد نقابله في هذه الخطوة هي حركة المجتمع المتطور إلى أعلى دائماً . بما يفيد هذا ، أولاً : من ان التاريخ لا يعيد نفسه ، وثانياً : من ان ثمة جديداً تحت الشمس دائماً ، وثالثاً ، وأهم ، أن الظواهر الاجتماعية يجب ان تفهم على ضوء المرحلة التاريخية التي تقع فيها . ومنه نعرف ان الماركسي لا يمكن ان يستسيغ فكرة أبدية أو خلود القانون . فالقانون عنده ليس إلا " عاكساً علوياً مثله مثل الاخلاق والعدالة والدين نفسه ينبثق من الظروف الاقتصادية المتغيرة " . وهذا لا يعني فقط أن القانون قد يتغير مضمونه من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى بل يعني ما هو أكثر من ذلك . يعني أن وجود القانون ذاته مرتبط بمرحلة تاريخية معينة . وأنه " لما كان القانون قيداً على الحرية الفردية ، ولما كان ضرورة اجتماعية وتاريخية ولم يكن مصادفة ، فإنه ليس ضرورة خالدة . انه حاضر بين الأفراد ولكنه حاضر يقاومه الأفراد في كل لحظة ويخرقونه .. وعندما تزول كل الشروط اللازمة لوجود القانون فإنه سيزول لتتأكد الحرية الفردية على انقاضه " . وجود المجتمع ، اذن ، " ليس هو السبب الحقيقي لوجود الدولة والقانون ، انما السبب يرجع الى مجتمع معين ذي خصائص معينة .. ونظراً لأن هذا السبب لم يكن موجوداً دائماً كما انه لن يوجد الى الأبد فإن وجود القانون لاحق لوجود المجتمع وسينتهي قبل نهاية المجتمعات " . قد يبدو عسيراً تصور المجتمع بدون قانون ولكنه يصبح أكثر سهولة عندما نعرف ما يعنيه الماركسيون بالقانون . انهم باختصار يتفقون مع كثير من المدارس الفقهية من ان القاعدة القانونية لا تكون كذلك إلا إذا تضمنت جزاء رادعاً على مخالفتها تقوم به سلطة مخولة بحكم القانون أيضاً ايقاع هذا الجزاء الرادع . وقواعد القانون تختلف بهذا ، وتتميز ، عن قواعد السلوك الاجتماعي الأخرى كالعادات والتقاليد والأخلاق والدين ، حتى لو كانت بعض تلك القواعد أو كلها تجد جزاء اجتماعياً (رد فعل اجتماعي) على مخالفتها ما دامت مفتقرة إلى الجزاء الرادع وأداة توقيعه . ومن هنا يمكن ان نتصور مجتمعاً بدون قانون أو دولة رادعة من غير ان يكون مجتمعاً منفرطاً أو فوضوياً . اذ تظل هناك قواعد اجتماعية للسلوك يراعيها الناس ، الذين لا بد ان يكونوا قد وصلوا الى درجة فائقة من التقدم الاجتماعي لا يحتاجون فيه الى جزاء رادع يفرض عليهم قواعد موضوعة للسلوك ، جاء في كتاب " الدولة السوفييتية والقانون " : (يقول رجال القانون عادة ubi societas , ibi jus أي لا يوجد مجتمع بدون قانون . وهذا القول صحيح إذا كان المقصود به انه لا يوجد أي مجتمع خال من قواعد تضبط سلوك الأفراد فيه . ولكنه ، من ناحية أخرى ، يكون خاطئاً اذا قصد به الخلط بين القانون الوضعي وقواعد السلوك الأخرى مثل قواعد الأخلاق والدين .. ويؤدي هذا الخلط الى الفشل في معرفة لماذا تختار الدولة لنفسها بعض تلك القواعد ، دون غيرها ، لتجعل منها قانوناً وضعياً وما أثر ذلك في النظام الاجتماعي) .

هذا هو الجمع بين القانون وسلطة الردع ، واحد من أسس الفقه القانوني الماركسي . ومع ان ثمة مدارس قانونية تجمع بينهما – كما قلنا – الا انها لا ترتب عليه الآثار القانونية او الفقهية التي يؤدي إليها . وأهمها عدم جواز الفصل بين القانون كقاعدة مفروضة والدولة كأداة رادعة . وهذا يوصلنا الى الخطوة التالية من الفكر الماركسي .

ثالثاً : الدولة والقانون في الفقه الماركسي وجهان لشيء واحد فمن حيث الأسس كلاهما ينتميان الى البناء الفوقي في المجتمع ويعكسان القاعدة المادية ويتطوران معها . ومن حيث الوظيفة يؤديان معاً وظيفة واحدة . القانون يأمر والدولة تنفذ . ومن حيث الطبيعة كلاهما اداة للردع الاجتماعي . ومن حيث النشأة كانا وليدي مرحلة تاريخية معينة . ومن حيث المصير سينتهي وجودهما معاً . ومن هنا ، فإن كل تقييم ماركسي للدولة يصدق على القانون . والعكس صحيح ايضاً .. وفي الحديث عن الشرعية بالذات لا يعرف الفقه الماركسي تلك التفرقة بين سيادة الدولة و " سيادة القانون " التي نجدها في كتب القانون في الدول الرأسمالية . يقول ستة من فقهاء القانون السوفييتي المعاصرين في كتاب ألفوه معاً سنة ١٩٦٩ : " ان أولوية الدولة على القانون أو اولوية القانون على الدولة مشكلة لا وجود لها في علم القانون الماركسي ، لأنه ينظر اليهما كوحدة جدلية . ففي كل مجتمع معين تكون الدولة والقانون حصيلة النظام الاجتماعي والاقتصادي والظروف السياسية . فلا يمكن أن يكون للدولة قانون إلا ذلك الذي يتفق مع نظامها ولا تستطيع ان تقيم القانون على غير القواعد المنبثقة من ذلك النظام . الى هذه الدرجة ليست الدولة حرة في وضع القانون .. وهذا يحدد موقف الفقهاء الماركسيين من " دولة القانون " فهم يرون أنه مفهوم يستحق التحليل عندما يكون متعلقاً بشرعية تصرفات أجهزة الدولة وعدم قبول التجائها الى الاساليب البوليسية . ولكنهم يرفضون هذا المفهوم عندما يكون المقصود به التدليل على أن القانون سابق على الدولة " . ومن قبل هؤلاء قال الفقيهان جولونسكي وستروجوفيتش : " ان علم القانون البرجوازي قد شغل نفسه كثيراً بالعلاقة ما بين الدولة والقانون ، وأعاد السؤال مرة ومرات حول ما إذا كانت الدولة قائمة على القانون أم انها هي خالقة القانون . أو بمعنى آخر ما إذا كانت الدولة سابقة أم لاحقة للقانون . اما من وجهة النظر الماركسية اللينينية فإن السؤال على وجهيه غير صحيح ذلك لأن الدولة والقانون ليستا ظاهرتين منعزلتين تتبع احدهما الأخرى ، ، بل هما وجهان لظاهرة واحدة " وقبل هؤلاء جميعا كان ماركس وانجلز في نقدهما " للايديولوجية الالمانية " قد اوضحا العلاقة الوثيقة ، أو الوحدة الجدلية ، بين الدولة والقانون فقالا ان الحاكمين في ظروف تاريخية معينة " بعد ان يجدوا سلطتهم في شكل دولة يبقى عليهم ان يسبغوا على ارادتهم المحددة بتلك الظروف ، صفة التعبير العام وذلك بأن يجعلوا منها ارادة الدولة ، أن يجعلوا منها قانوناً " .

كل هذا يتفق مع أسس الفلسفة الماركسية . ذلك لأن محاولة التفرقة بين الدولة وبين القانون كما نجدها في كتب الفقه الغربي عند ليون دوجي أو جورج بوردو مثلاً هي محاولة تستهدف من التفرقة بينهما التمهيد لوضع احدهما في موقع أسمى من الآخر ، أو أسبق ، حتى يكون مقياساً لشرعية الذي هو أدنى . أما في علم القانون الماركسي حيث يكون البناء الفوقي في المجتمع بما فيه الدولة والقانون ليس الا انعكاساً تابعا للظروف المادية فإن محاولة التفرقة بين الدولة والقانون تكون غير لازمة وغير مبررة .

على أي حال فإن هذا يكفي ، فيما نعتقد ، لنعرف ، ونتذكر دائماً ، ان كل حديث ماركسي عن الدولة هو في الوقت ذاته حديث عن القانون ، خاصة فيما يتعلق بالشرعية . ثم نعود لنتتبع خطى الفكر الماركسي .

رابعاً : عرفنا حتى الآن ان القانون عاكس للظروف المادية في المجتمع ومتطور معها . وانه في جوهره قاعدة رادعة . وان وجوده ذاته انعكاس لمرحلة تاريخية معينة من التطور

الاجتماعي . فلم يوجد (هو والدولة) الا في مجتمع ذي خصائص معينة وانه سيزول بزوال تلك الخصائص . فما هي تلك الخصائص التي يعكس القانون وجودها وتجهل منه قاعدة ردع اجتماعي ؟

الاجابة نعرفها من الفلسفة الماركسية ، ومن " المادية الجدلية " بوجه خاص . فتطبيق تلك النظرية على حركة التطور الاجتماعي ينتهي إلى أن القاعدة المادية في المجتمع هي اسلوب الانتاج . واسلوب الانتاج ذاته يتضمن عنصرين : احدهما أدوات الانتاج أو قواه ، والآخر علاقات الانتاج . ولما كان الانتاج في ذاته ذا سمة اجتماعية بحكم لزومه لحياة الناس فإن التناقض بين عنصرين لا يثور كلما كان العنصران محتفظين بطابعهما الاجتماعي . وعندما لا يكون هناك تناقض لا يكون هناك صراع . وينعكس هذا التوافق في اسلوب الانتاج على العلاقات الاجتماعية بين الناس فلا يصارع أحد أحداً ولا يحتاج احد الى قهر أحد ، وبالتالي تنعدم المبررات المادية لوجود الدولة والقانون . وفي الأدب الماركسي اشارات إلى مرحلتين تاريخيتين يتحقق فيهما هذا التوافق وبالتالي تنعدم فيهما الدولة والقانون . المرحلة الأولى مرحلة الشيوعية البدائية التي اكتشفها مورجان بعد ان كان ماركس وانجلز قد اصدرا البيان الشيوعي في سنة ١٨٤٨ فجاء البيان خالياً من الاشارة اليها . ولكن انجلز عاد فذكرها في كتابه عن " أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة " سنة ١٨٨٤ مستنداً إلى ابحاث مورجان ووصفها بالآتي : " كان عدد الناس قليلاً جداً وكانوا مبعثرين في مناطق كبيرة وكان موطن القبيلة محوطاً بأرض واسعة للصيد خاصة بها ، تليها غابة هي اقليم محايد يفصل القبيلة عن القبائل الأخرى . وكان تقسيم العمل يتم بطريقة طبيعية ومبسطة للغاية فقد كان العمل قسمة بين الرجل والمرأة . الرجال يذهبون الى الحرب والصيد وجمع المواد الأولية للطعام والأدوات اللازمة لتحقيق تلك الغاية . والنساء يقمن بالعناية بالمسكن واعداد الطعام والملابس والطهي والغسل والحياكة . وكان كل من الرجل والمرأة سيداً في مجال نشاطه . الرجل في الغابة والمرأة في البيت . يملك كل منهما ما ينتجه أو يستعمله من أدوات الانتاج . الرجال يملكون الاسلحة وأدوات الصيد ، بينما تملك النساء أثاث البيت . وكانت الوحدة المنزلية شائعة بين عدة أسر . أما الانتاج فيستعمله الجميع فهو ملكية شائعة فيما بينهم مثله مثل المسكن والحديقة وقارب الصيد " . أما المرحلة الثانية فقد أشار اليها البيان الشيوعي وحددها انجلز في خطابه الى بيل (١٨ مارس سنة ١٨٧٥) حول " نقد منهج جوتا " بقوله : " عندما يقوم النظام الاشتراكي في المجتمع فإن الدولة ستنحل من تلقاء ذاتها وتختفي " .

هاتان مرحلتان خاليتان من التناقض في اسلوب الانتاج وبالتالي خاليتان من الصراع فلا توجد فيهما الدولة او القانون . ولكن – كما يقول ماركس – " في مرحلة معينة من التطور تصبح قوى الانتاج المادية في المجتمع مناقضة لعلاقات الانتاج القائمة أو بتعبير قانوني عن الشيء ذاته ، مع علاقات الملكية التي تعمل داخلها " . ومع التناقض يبدأ الصراع ويولد القانون . وهذا يعني ان الفهم الصحيح للنظرية الماركسية في الشرعية متوقف كله على فهم كيف يولد القانون من خلال التناقض في اسلوب الانتاج .

خامساً : الانتاج ذو طبيعة اجتماعية بحكم انه لازم لحياة الناس في المجتمع ، وطالما يحتفظ اسلوب الانتاج بهذه الطبيعة الاجتماعية لعنصريه (الأدوات والعلاقات) لا يقوم تناقض فيه . ولكن عندما يفقد اسلوب الانتاج طبيعته الاجتماعية ينشأ التناقض وهو يفقده – أو فقده فعلاً

– لما ان تطورت ادوات الانتاج فأصبح ما ينتجه كل فرد أكثر مما يحتاج الى استهلاكه . فأصبح الفائض ثروة ناتجه عن ثروة اخرى هي أدوات الانتاج ذاتها . وأدى هذا الى نشوء الملكية الفردية أو الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . أي اصبحت علاقات الانتاج فردية أو خاصة بينما الانتاج ذاته ذو طبيعة اجتماعية . هنا التناقض في داخل اسلوب الانتاج . وهذا هو حجر الزاوية في الماركسية كلها . إذ ابتداء من هنا يصبح التحليل الماركسي كله منطقياً مع ذاته . فالتناقض الذي نشأ في أسلوب انتاج الحياة المادية لا يلبث ان ينعكس على النظام الاجتماعي فيقسم كل مجتمع الى طبقتين تبعاً لموقع كل منهما من علاقات الانتاج : طبقة مالكي أدوات الانتاج وطبقة لا تملك أدوات الانتاج . والصراع الجدلي بين النقيضين في داخل اسلوب الانتاج ينعكس في صراع طبقي في المجتمع . وتصبح الطبقة السائدة اقتصادياً في حاجة الى الحفاظ على سيادتها وتأكيدها عن طريق قهر الطبقة الأخرى . فتنشأ الحاجة الى الدولة وإلى القانون كأداة قهر طبقي تستعملها الطبقة السائدة للحد من حرية الطبقة المسودة .

سادساً : أن أهم النتائج المترتبة على الخطوة السابقة هي اسقاط صفة " العمومية " التي يرددها الليبراليون عن الدولة والقانون معاً . لا توجد – في الماركسية – دولة للشعب كافة أو قانون للشعب كله ، لأن مجرد وجود الدولة أو القانون يعني أن ثمة صراعاً طبقياً تستخدم فيه الطبقة السائدة دولتها وقانونها لقهر اعدائها . وهذا يصدق بالنسبة الى كل الطبقات السائدة منذ نشأت الملكية الخاصة لأدوات الانتاج في العهد العبودي ، الى العهد الرأسمالي ، الى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا ، وإلى ان تتحقق الشيوعية . بدون ادراك لهذا لا يمكن ان نفهم تماماً ما الذي يتحدث عنه الماركسيون عندما يتحدثون عن القانون وعن الشرعية . وإذا كان لا بد من تعريف ، لمزيد من الايضاح : " فإن القانون ليس إلا أداة للصراع الطبقي " . و " كل دولة هي قوة خاصة لردع الطبقة المقهورة " . ولا تقوم الدولة إلا حيث ، وعندما ، والى المدى الذي تكون فيه التناقضات الطبقية غير قابلة للتوفيق . ولقد كان الأمر كذلك في كل مراحل التاريخ . " كان المجتمع القائم على التناقضات الطبقية في حاجة الى الدولة . أي الى منظمة خاصة بطبقة معينة هي الطبقة المستغلة وذلك للحفاظ على شروطها للانتاج في مواجهة الغير وبالتالي ، وعلى وجه خاص ، من أجل اكراه الطبقات الطبقات المستغلة على البقاء في حالة القهر المتفقة مع اسلوب الانتاج المعين (العبودية ، الاقطاع ، العمل المأجور) . لقد كانت الدولة الممثل الرسمي للمجتمع ككل . أي الأداة التي تجمعه معاً في تجسيد واضح . ولكنها لم تكن كذلك إلا إلى المدى الذي هي فيه دولة الطبقة التي كانت بذاتها تمثل ، في حينها ، المجتمع ككل : فهي دولة المواطنين (الأحرار) ملاك العبيد في الأزمنة القديمة ، ودولة السادة الاقطاعيين في العصور الوسطى ، ودولة البرجوازية في وقتنا الحاضر . وعندما تصبح ، في النهاية ، الممثل الحقيقي لكل المجتمع فإنها تصبح غير لازمة . ففي الوقت الذي لن تكون ثمة طبقة اجتماعية لا بد من اخضاعها ، وعندما يلغى حكم الطبقة ، والصراع الفردي من أجل الحياة التي تحركه فوضى الانتاج السائدة في أيامنا بما ينتج عن هذا من صدام واعتداء ، لن يبقى شيء يجب ردعه ولن تكون الدولة كقوة ردع خاصة لازمة حينئذ . ان العمل الأول الذي تجعل الدولة به من ذاتها الممثل الحقيقي لكل المجتمع ، وهو استيلاؤها على وسائل الانتاج باسم المجتمع ، هو في الوقت ذاته آخر عمل مستقل لها كدولة . ان تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية يفقد في مجال بعد مجال مبرراته ومن ثم تتلاشى الدولة من تلقاء ذاتها " . فالقانون والدولة وجهان لظاهرة واحدة هي : " سيادة إحدى الطبقات الاجتماعية على طبقة اجتماعية أخرى في مجتمع معين . وتتجسد هذه الظاهرة

من ناحية في ان تخلق الطبقة السائدة بالضرورة جهازاً للقهر (الدولة) ومن ناحية أخرى أن تعبر عن ارادتها في قواعد سلوك هي التي تضعها (القانون) وفي النهاية في استعمال أداة القهر أو الدولة في إلزام الأفراد أن يحافظوا على القواعد التي وضعتها أي القانون " . و " بما ان الدولة نشأت من الحاجة الى الصراع الطبقي ومن خلال هذا الصراع فهي دولة الطبقة الأقوى بصفة عامة . فالطبقة المسيطرة اقتصاديا تصبح عن طريق الدولة هي الطبقة المسيطرة سياسياً . وتطبيقا لهذا كانت الدولة في النظم القديمة هي دولة مالكي العبيد للسيطرة على العبيد ، كما كانت الدولة الاقطاعية هي جهاز الارستقراطية للسيطرة على رقيق الأرض من الفلاحين والتابعين . كذلك كانت الدولة النيابية هي اداة رأس المال في استغلال العمل المأجور " .

كذلك كان ماركس ماركسياً حقاً عندما قال للبرجوازيين : " ان قانونكم ليس إلا إرادة طبقتكم مصوغة في قانون عام " (البيان الشيوعي) .

سابعاً : وكذلك لا يكون أي ماركسي ماركسياً إذا لم يفهم ان الدولة والقانون في دولة البروليتاريا أداة قهر طبقي تمارس بها البروليتاريا سيطرتها على الطبقة البرجوازية . ومن الخطأ من أي متحدث عن الشرعية الاشتراكية ، أو الشرعية الماركسية ، أو القانون السوفييتي ، ان يتوقع ، أو يطالب فقهاء القانون الماركسيين بمقياس للشرعية غير مصلحة البروليتاريا . انه عندئذ يتوقع ، أو يطالب الماركسي بألا يكون ماركسيا أو يستدرجه الى مواقع غير ماركسية تحت ستار المناقشة في علم القانون .

قال ماركس في " نقد منهج جوتا " : " بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة ثورية للتحول من الواحد الى الآخر . تصاحب هذا ايضاً مرحلة تحول سياسي لا يمكن أن تكون الدولة خلالها إلا الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا " . واستعمال كلمة " ديكتاتورية " هنا كان مدعاة لكثير من النقد ، ولكنه ليس الا التعبير الصحيح عن الدولة في مفهومها الماركسي . فكل دولة هي ديكتاتورية أياً كانت الطبقة السائدة . ديكتاتورية ضد الطبقة المضادة . يقول انجلز : " لما كانت الدولة ليست الا مؤسسة انتقالية تستخدم في الصراع والثورة من أجل اسقاط اعدائها بالقوة ، فإنه من السخف الحديث عن دولة شعبية حرة . وطالما تستعمل البروليتاريا الدولة فإنها لن تستعملها من اجل الحرية بل من اجل اسقاط اعدائها . وفي الوقت الذي يصبح من الممكن فيه الحديث عن الحرية فإن الدولة تنتهي كدولة " . وقال لينين في محاضرة عن " الدولة " ألقاها في جامعة سفردلوف – موسكو في ١١ يوليو ١٩١٩ : " لقد استولينا على تلك الأداة المسماة " دولة " من الرأسماليين . استولينا عليها لأنفسنا . وبهذه الأداة سنحطم كل استغلال " . وقال ستالين : " ان ديكتاتورية البروليتاريا ذات سلطة قانونية غير محدودة ضد البرجوازية " . وستستمر هذه الديكتاتورية إلى أن ينتهي التناقض في أسلوب الانتاج بأن تلغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وتصبح ملكية اجتماعية ، وعندئذ ينتهي الصراع الطبقي وتنتهي وظيفة الدولة ووظيفة القانون . أو كما قال لينين في محاضرته المشار اليها : " عندما لا يكون على الأرض احتمال للاستغلال عندما لا يصبح هناك من يملكون الأرض أو المصانع ، عندما لا يوجد المتخمون بجوار الجوعى ، عندما تصبح تلك الأمور مستحيلة ، عندئذ فقط سنضع تلك الأداة بين المهملات " .

ثامناً : لم يبق من أسس الشرعية الماركسية إلا ان نعرف كيف تتحدد مصلحة البروليتاريا وهي خاتمة نتذكر بها البداية حتى نكون قد أحطنا بالموضوع جميعاً . والبداية أن

الفلسفة الماركسية فلسفة مادية . وان المادة هي التي تؤثر في الفكر وتحدد للناس وعيهم وما يترتب على هذا الوعي من مواقف سياسية . ومن هنا فإن مصلحة البروليتاريا محددة موضوعياً ومادياً سواء كانوا واعين عليها أو غير واعين . ومصلحتهم هي الشيوعية التي تتلخص – كما قال ماركس في البيان الشيوعي – في جملة واحدة : " الغاء الملكية الخاصة " . واذا كان العمال غير واعين على مصلحتهم هذه ، فليس معنى هذا أنها ليست مصلحتهم الحقيقية ، بل معناه ان على الطليعة الواعية منهم (الحزب الشيوعي) ان توعيهم وتنظمهم في طبقة ليأخذوا مكانهم في الحركة التاريخية كما قال البيان الشيوعي أيضاً . ومهما يكن من أمر الوعي والتنظيم فإن الغاية الاجتماعية من القانون محددة – ماركسياً – على وجه بالغ الوضوح : حماية النظام الاشتراكي وتطويره إلى أن تتحقق الشيوعية . ولما كانت دولة الاتحاد السوفييتي (النموذج) تمر منذ سنة ١٩١٧ بمرحلة بناء الاشتراكية ولم تصل الى مرحلة الشيوعية بعد ، فإن شرعية القانون فيها تقاس بمدى اتفاقه مع غايته في هذه المرحلة . وقد حدد روماشكين (أحد فقهاء القانون السوفييتي) غايته في كلمات قليلة ولكن واضحة . قال : " ان القانون الاشتراكي والشرعية الاشتراكية يدعمان ويحميان نظام الدولة الاجتماعي وأسسه الاقتصادية (النظام الاشتراكي والملكية الاشتراكية) وحقوق وحريات المواطنين السوفييت ويؤمن تطوير وتقوية العلاقات الاشتراكية في المجتمع " .

وهكذا نصل الى النهاية . فلعلنا نكون قد عرفنا ان الحديث عن انعدام الشرعية في القانون السوفييتي لأنه قانون لا يعترف بنظرية الشرعية أو " بسيادة القانون " حديث لايدل إلا على جهل بالماركسية أو تجاهل لها . وان الفقه القانوني الماركسي مفهوم للشرعية محكم الى مدى بعيد وعلى كل حال ، أكثر عمقا من المفاهيم الليبرالية لقيامه على أسس فلسفية أكثر صلابة وجدية . ومع هذا فهو مفهوم خاص بالماركسيين . أو بمعنى أصح ينبغي لدارس القانون أن يكون ماركسياً أولاً حتى يقبله كما هو بعد ذلك . وهذا لايعيب الماركسية أو علم القانون الماركسي . بل هو دلالة على احكام نظرية الشرعية فيه . إلا أن هذا لا يعني أنه مفهوم صحيح جملة وتفصيلا . بل فيه أكثر من ثغرة . ومن تلك الثغرات استطاع الاستبداد أو " المأساة " كما أسماها خروتشوف أن يعيش في اول دولة ماركسية ثلاثين عاماً في وقت " كانت الثورة فيه قوية ظافرة ، والنظام السوفييتي مستتباً ، والطبقات المستغلة قد استؤصلت ، والاشتراكية صلبة عميقة الجذور في الحقل الاقتصادي " كما قال في خطابه أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي .

٩- فشل الحل المادي :

كما ان الشرعية الماركسية كانت ترجمة للفلسفة الماركسية ، فإن الثغرات الكامنة في تلك الفلسفة قد انتقلت إليها . والثغرة الاساسية في الفلسفة الماركسية هي انها فلسفة مادية . ذلك لأنه لا احد ينكر الأثر القوي الذي يلعبه العنصر المادي في المجتمع ، كما أنه ليس من المنكر أن يكون اسلوب انتاج الحياة المادية مؤثرا في أفكار الناس وفي نظام الدولة وفي القانون . فكل القواعد القانونية تقريبا ذات مضامين مادية اقتصادية أو مالية . وكتب القانون الليبرالي ذاته مليئة بقواعد القانون التي تنظم الواقع المادي . ليس الخلاف هنا . انما الخلاف في أن الماركسية تنطلق من اعتبار ، أو افتراض ، ان القوى المادية هي العامل الاساسي في التطور الاجتماعي " اطلاقاً " ، في كل مكان وفي كل زمان وبالنسبة الى جميع الناس . وهذا

الفرض قائم بدوره على فرض آخر هو أولوية المادة على الفكر . وتلك ثغرة ميتافيزيقية . فكما ان المثالية كانت ميتافيزيقية وغير علمية عندما افترضت أن الفكر سابق على المادة وانه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي " اطلاقاً " ، كذلك الفرض الماركسي بان المادة سابقة على الفكر وهي العامل الأساسي في التطور الاجتماعي " اطلاقاً " ، فهي فرضية ميتافيزيقية وغير علمية . بمعنى انها غير قابلة للاثبات العلمي بالملاحظة والتجربة . ان تأثير المادة في الفكر قابل للاثبات العلمي . ولكن التأثير المطلق من حدود الزمان والمكان والانسان غير صحيح وغير قابل للاثبات علمياً . والماركسيون يعترفون بأن هذا التأثير لم يكن موجوداً في الشيوعية الأولى ولن يكون موجوداً في الشيوعية الأخيرة . ومع هذا فإنهم يصرون على أنه فيما بين هذين العصرين تلعب قوى الانتاج المادية الدور الأساسي في التطور الاجتماعي بالنسبة الى كل المجتمعات في كل الأوقات بدون تفرقة لا بين المجتمعات ولا بين الظروف الاجتماعية الخاصة والمتغيرة . وهو اصرار يكذبه الواقع الذي نلمسه . وهو واقع لمسه الماركسيون المحدثون أنفسهم وقبلوا حكمه متراجعين عن النظرية كما سيجيء بعد .

عندما انتقل هذا الخطأ الفلسفي الى علم القانون ، وجدنا ان النظرية الماركسية في الشرعية تصدق في المجال الذي طرحت من أجله : الصراع الطبقي على ملكية أدوات الانتاج . اذ هنا تلعب قوى انتاج الحياة المادية دوراً أساسياً في الصراع . ولكن وجدناها تفشل تماماً عندما توضع موضع التطبيق في مجال آخر ، هو – على وجه التحديد – المجتمع الاشتراكي حيث ألغيت الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وانتهى الصراع الطبقي . كيف تقاس الشرعية هنا ؟ أي ما هي الغاية الاجتماعية التي يجب ان يحققها القانون . اتساقا مع أصول الفكر الماركسي يجب ان يلغى القانون وتتلاشى الدولة . ولكن التجربة السوفييتية أكدت بقاء الدولة والقانون . وقيل تبريراً لهذا أن الدولة والقانون سيبقيان إلى أن ينتهي الصراع الطبقي على المستوى العالمي ، وان المجتمع الاشتراكي المحوط بقوى رأسمالية معادية لا بد له من الحفاظ على قواعد الردع (القانون) وأداته (الدولة) لحماية ذاته ضد القوى المعادية من الخارج إلى ان تنتصر الاشتراكية عالميا . وهو تبرير مقبول لأنه يتفق مع أصول الماركسية في خصوصية " المجتمع " ما هو . فهي نظرية أممية . لننتقل اذن الى داخل المجتمع الاشتراكي . هنا نجد ان الماركسية غير كافية في تبرير وجود قواعد الردع (القانون) وأداته (الدولة) في مواجهة المجتمع الاشتراكي من الداخل . ومع هذا قد يقال أن حداثة التجربة الاشتراكية ، ونشاط القوى المعادية المخرب في الداخل ، والتراث الثقافي للبرجوازية التي فقدت قاعدتها المادية ولم تفقد بعد ميراثها الفكري يستلزمان وجود الدولة والقانون كأداة ردع وقواعد رادعة للانحراف أو الارتداد البورجوازي . سنجد صعوبة كبيرة في التوفيق – ماركسياً – بين بقاء الأفكار البرجوازية بالرغم من زوال الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . ومع هذا لنسلم ببقاء الأفكار ، في رؤوس الناس بالرغم من زوال أسسها المادية ولننتقل إلى مجتمع أضيق . مجتمع من الواعين ماركسياً ، الانقياء اشتراكياً ، القادة في المجتمع الاشتراكي ، لننتقل الى الحزب وقانونه الداخلي و " دولته " الممثلة في قيادته . هنا لا أثر للملكية الفردية أو للصراع الطبقي او للجهل بالماركسية بنظريتها في الشرعية . فما هو مقياس " شرعية " قرارات الحزب ؟ ان هذا سؤال حاسم ودقيق ، لأن الحزب هو الذي سيحدد مقياس شرعية الدولة والقانون كما يعيه من مصالح البروليتاريا . فإذا لم يكن

ثمة ضمان بأن قرار الحزب ذاته في هذا الخصوص " مشروع " فإن بناء الشرعية كله سينهار ، ويصبح ركاماً قائماً على فرضية أن ما قرره الحزب هو موضوعياً مصلحة البروليتاريا . الحزب يناقش ، يتبادل الرأي ، ينتهي الى قرار ، فينفذ . هذا هو ما يتم بالاجماع أو بالأغلبية . ولكننا هنا نحتكم الى " الأفكار " في بناء الشرعية وليس إلى القاعدة المادية . ونتكل على " الوعي " في معرفة ما يجب أن يكون وليس على الواقع المادي . وهذا منهج غير ماركسي . إنما يصبح أقرب إلى الماركسية عندما تقاس صحة الوعي ذاته ، وعي أعضاء الحزب على الحقيقة المادية فلا يعتد بأفكارهم إلا بقدر ما تكون قريبة من هذه الحقيقة . لا بد اذن من " أحد " يكون أكثر الناس وعياً بالحقيقة المادية ليصبح رأيه مقياساً لصحة او خطأ آراء الباقين . وأكثر الناس وعياً هم ، بحكم وصولهم الى مناصبهم ، قادة الحزب وقمته . ومن هنا تصبح القيادة هي الحقيقة ونكون في مواجهة ستالين . والذي يخالف ستالين ، من أعضاء الحزب ، لا يعرف حقيقة مصالح البروليتاريا ، أو هو عدو لها تسلل الى صفوف الحزب . وتكون الدولة (أداة الردع) جاهزة تحت يد القيادة لردعه . لا لأن القيادة منحرفة أو مريضة كما قيل عن ستالين ، ولكن لأنها تحتكم في الشرعية وفي الديمقراطية الى نظرية ليست قابلة للاحتكام اليها في مجال محدود : بين الاشتراكيين وأعداء الاشتراكية في ساحة الصراع الطبقي . أما فيما بين الاشتراكيين أنفسهم ، حيث تفتقد أساسها المادي ، فهي عاجزة عن ان تمدهم بمقياس لشرعية تصرفاتهم ومواقفهم وقراراتهم فيما بينهم . فلا يجدون امامهم إلا القانون الوضعي ذاته ، الذي تضعه الدولة ، ليكون مصدراً للشرعية . وهي ذات النقطة التي وصل اليها الفكر المثالي .

وعندما يكون القانون الوضعي هو مقياس الشرعية ، تبقى مشكلة الشرعية بدون حل . وهي ما تزال باقية في الفكر القانوني ، المثالي والمادي معاً .

١٠ - الانسانية :

ننبه هنا إلى أننا لا نستعمل كلمة " الانسانية " بأي مفهوم ميتافيزيقي او مثالي أو اخلاقي ، انما هي عندنا فلسفة ومنهج . فهي كفلسفة تعني الانطلاق من الانسان كحقيقة أولى . الانسان " كما هو " كائن منفرد نوعياً بأنه وحدة من المادة والذكاء . فهي من ناحية أولى ترفض اقحام المقولات الميتافيزيقية على علم الاجتماع فتستبعد من مجال البحث فيه محاولات الاجابة عن السؤال : أيهما وجد أولاً المادة أم الفكر . وذلك على أساس أن هذا سؤال لم يحسمه البحث العلمي وما دام كذلك فهو ما يزال في نطاق الابحاث الميتافيزيقية . وهي من من ناحية ثانية ترفض تزييف طبيعة الانسان أو حقيقته . فلا تقبل ان تقطع أوصاله وتعزل ملكاته بعضها عن بعض . فالانسان ليس فكرا فقط . وانتقاء المثالية لملكة التفكير في الانسان لاختبارها وحدها كمنطلق مستقل لمعرفة حركة التطور الاجتماعي وغايته ، تزييف لحقيقة الانسان . اذ لا يفكر إلا الانسان الحي بلحمه وشحمه أي بوحدته ككائن مادي ذكي . والانسان ليس مادة فقط . فانتقاء المادية لقواه العضوية واختيارها وحدها كمنطلق مستقل لمعرفة حركة التطور الاجتماعي وغايته تزييف لحقيقة الانسان . إذ ليس غير الانسان مادة ذكية . وهي من ناحية ثالثة تأخذ الانسان كحقيقة علمية اذ أن وجوده كما هو بكل خصائصه المادية والفكرية ثابت وقابل دائماً للاثبات بالملاحظة والتجربة والاختبار .

والانسانية كمنهج تواجه الواقع الموضوعي الذي تواجهه النظريات الأخرى : تعدد العناصر التي يتكون منها المجتمع . ولكنها لا تختار قوة خارجة عن المجتمع لتنسب اليها ما يقع في الواقع الاجتماعي كما تفعل المناهج المثالية . وفي داخل المجتمع ذاته لا تنسب ما يقع الى القوى المادية . ولكنها ترى أنه في نطاق التأثير المتبادل بين كل العناصر التي يتكون منها الواقع الاجتماعي ، بما فيها الانسان والطبيعة المادية ، يلعب الانسان – كما هو – الدور الرئيسي في حركة التطور الاجتماعي وتحديد اتجاهها وغايتها . ولها على هذا أدلة كثيرة لا يتسع المجال هنا لعرضها وإن كان منها أن الإنسان وحده ، دون الكائنات جميعاً ، هو الذي يملك المقدرة على كف نفسه عن حركة توافرت لها أسبابها الموضوعية بما لها من مقدرة على الاختيار بين الممكنات . وهو في هذا ، وحده ، الفاعل " بإرادته " بدون انكار لما قد يؤثر في هذه الارادة من عوامل أخرى . ولكنه في هذا قد يختلف اختلافاً نوعياً عن الكائنات الأخرى ، حتى الحيوية منها ، التي تكون أفعالها دائماً انعكاساً شرطياً لمؤثر خارجي بدون مقدرة منها على الكف والاختيار . وتبدو هذه التفرقة حاسمة في توقع حركة الانسان والكائنات الأخرى في مواجهة ظروف الحياة المادية . فبينما تتأثر كل الكائنات بالظروف المادية تأثيراً سلبياً الى حد قد يؤدي الى انقراض نوع منها بأكمله كما انقرضت بعض انواع الحيوان البائدة . يتأثر الانسان بالظروف المادية ، ويعي أثرها ، فيعود ويؤثر فيها بإرادته وعمله مغيراً ذات الظروف على الوجه الذي يتفق مع ما يريد . هذا التأثير الانساني في ظروف الحياة المادية ، والاجتماعية ، هو في الحقيقة ما يسمى بالتطور الاجتماعي . أي ان التطور الاجتماعي في حقيقته هو حصيلة تطوير الناس لظروفهم الاجتماعية .

على أي حال فإن خلاصة الانسانية كمنهج هي ان الانسان ، لا الفكر ولا المادة ، هو العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي . نستطيع ان نعرف هذا بالبحث العلمي ، ومع هذا ، فقد نستطيع أن نعرفه أيضاً من الممارسة . لأنه إذا صح فإنه يثبت صحته من خلال فشل المناهج الأخرى في حل المشكلات الاجتماعية عن غير طريقه . ونعتقد انه من المفيد قبل عرض الحل الإنساني لمشكلة الشرعية أن نعرف كيف تراجع كل من المثاليين والماديين نتيجة فشلهم في ممارسة حل مشكلة الشرعية واقتربوا – كل بقدر – من الحل الانساني الصحيح . ونضرب لهذا مثلين أحدهما من الفكر الليبرالي والثاني من الفكر الماركسي .

١١ – المدرسة الوضعية :

قبل أن ينتهي القرن التاسع عشر كانت الممارسة قد كذبت دعاوى الليبرالية في أغلب مجالات النشاط الاجتماعي ، ومنها المجال القانوني . وأدى هذا الى محاولات قام بها بعض علماء القانون من الليبراليين لسد ثغرات في مفهومهم للقانون وللشرعية . أشهر اولئك العلماء هو ليون دوجي عميد كلية الحقوق في جامعة بوردو (فرنسا) ومؤسس مدرسة في فقه القانون يسمونها بالعربية " المدرسة الوضعية " Ecole positive . وهي متميزة بقدر من الموضوعية بعدت به عن الفكر الليبرالي . ويبدو ان دوجي كان قد تأثر بنظريات دوركهايم الاستاذ في الجامعة ذاتها . فقد كان لدوركهايم نظرية في علم الاجتماع قائمة على أساس أن المجتمع كائن عضوي مستقل عن الأفراد وتخضع حركة تطوره لقوانين حتمية لا تتوقف على ارادة الناس . غير ان دوجي لم يذهب الى هذا الحد في الاقتراب من المادية . واختار ما بين المادية والليبرالية موقفاً أكثر موضوعية أقام عليه مدرسته . وفيما يلي خلاصة من المبادىء المتتابعة التي قال بها ليون دوجي تبين معاً – كما نأمل – ما نريد ان نعرفه من المدرسة الوضعية وهو مدى ما تمثله من تراجع عن الليبرالية واقتراب من الانسانية :

أ – يبدأ دوجي من رفض حاسم للميتافيزيقا والمثالية معاً مقرراً أن البحث العلمي يجب ان يكون مقصوراً على الواقع الموضوعي القابل للملاحظة ، لأنه هو وحده الواقع الحقيقي . يقول : " لاتوجد حقيقة غير قابلة للملاحظة وكل ما هو قابل للملاحظة حقيقي . ذلك هو المفتاح الذي لا بد منه للبحث في كل علم " . فإذا أردنا أن ندرس المجتمع لنعرف حقيقته ، " يجب ان ندرس الوقائع الاجتماعية كما ندرس الفيزياء والكيمياء في الظواهر الطبيعية " . ذلك " لأن المجتمع ليس تجمعاً مصطنعاً من أفراد جمعتهم الصدفة أو جمعهم القهر بل هو حقيقة حية ، وحدة منظمة ، وظاهرة حيوية ، خاضعة لقوانين تضبط حركتها . ان المجتمع فرد "

ب- على هذا الاساس " تكون فكرة القانون المثالي المطلق فكرة غير علمية . ان القانون حصيلة التطور الانساني . انه ظاهرة اجتماعية . لاشك في انها ذات طبيعة مختلفة عن الظواهر الفيزيائية . ولكنها مثلها لا صلة لها بأي مثل أعلى مطلق " . " ان القانون يوجد في الحقيقة الاجتماعية وليس في نصوص التشريع . وعليه فقد جاء الوقت الذي يجب ان نحاول فيه البناء القانوني للدولة باستعمال المواد التي تقدمها الحقيقة الاجتماعية بعد استبعاد كل المفاهيم الميتافيزيقية " .

ج – أولى هذه الحقائق الاجتماعية ان " المجتمع لا يوجد ولا يعيش إلا بالفرد وهكذا يكون موضوع أية قاعدة اجتماعية وأساسها هو الاستقلال الفردي . غير ان النظر الى الانسان وحده وفي ذاته لا يكشف لنا إلا جزءاً من الحقيقة " . ذلك لأن " الشخص ليس ذا قيمة في ذاته وانما يستمد قيمته من أنه عضو في الجماعة الانسانية كلها " .

د – في هذه الحقيقة الاجتماعية لا يمكن ان ننكر " أن العامل الاساسي في الواقع الاجتماعي هو الانسان نفسه الانسان الواعي لما يفعل . الذي يستطيع ان يؤكد وعيه . إذ لا يمكن أن نثبت على أي وجه أن القوى الطبيعية أو الحيوية قوى واعية . ربما كانت واعية ولكن لا أحد يعرف كيف " . ومن هنا يصبح المميز للوقائع الاجتماعية أنها " حصيلة نشاط الانسان وهو يستهدف غاية معينة .. فالانسان هنا يعتبر سبباً مستقلاً بذاته ، باعتبار انه مصدر قوة محركة بالمعنى العلمي للكلمة ... فكل حركة ارادية من الانسان تبدو تجسيداً لطاقة داخلية فيه تعبر عن ذاتها تعبيراً واعياً في المحيط الخارجي في سبيل هدف تريد تحقيقه . وتصبح هي بذلك محركاً لسلسلة من الوقائع غير الواعية تتتابع طبقا لقانون معين ... ويظل الفعل الارادي الصادر من الانسان فعلاً واعيا محدداً بغاية ، اختارها الانسان بوعيه ولا أقول بحريته " .

هـ - انطلاقا من هذه الحقائق الاجتماعية " لا تكون الحرية حقاً بل واجباً . واجباً على الفرد ان يوجه نشاطه المادي والفكري والخلقي اتجاهاً ينسق مع اتجاه الآخرين " . ويطلق دوجي على هذا التوجيه الواجب " تحقيق التضامن الاجتماعي " الذي هو الغاية من النشاط الاجتماعي باعتبار أنه متفق مع حقيقة أن الوجود الاجتماعي مكون من أفراد و ألا قيمة للفرد إلا في مجتمع . ذلك الوعي بأن " رابطة التضامن التي تحفظ الوحدة الاجتماعية ستنقطع إذا لم يحترم الناس قاعدة معينة ، اقتصادية او خلقية " سيجعل من التضامن الاجتماعي قاعدة أعلى من القانون وتقاس إليها شرعيته . " انها ليست قاعدة سامية بالضرورة من حيث انها مطابقة لمثل أعلى في القانون بل هي ببساطة قاعدة قانونية لمجتمع معين .

وواضح مما سبق كيف بدأت المدرسة الوضعية بداية تكاد تكون مادية ثم اكتشفت حقيقة الانسان كعامل أساسي في التطور ولكنها انتهت الى المثالية مرة أخرى . ذلك لأن ليون دوجي قد وصل إلى أن التضامن الاجتماعي هو الغاية التي يجب أن يستهدفها المشرع من القوانين الوضعية . ولكنه لم يستطع أن يكتشف القواعد الموضوعية التي يتحقق بها التضامن الاجتماعي . فأحال إلى وعي الناس بضرورة التضامن الاجتماعي . فكأنه في النهاية قد رد شرعية القاعدة القانونية الوضعية إلى فكرة الناس عن التضامن الاجتماعي وضرورته . وتلك صيغة جديدة لفكرة القانون الطبيعي يمكن أن تقال على الوجه الآتي : ان تحقيق التضامن الاجتماعي هو القانون الطبيعي الذي يجب ان يستلهمه المشرعون . بقي كيف يمكن التحقق من ان المشرعين قد استلهموا ذلك القانون الطبيعي (تحقيق التضامن الاجتماعي) . والمقياس هنا اما أن يكون وعي المشرعين انفسهم واما أن يكون قواعد اجتماعية موضوعية يتحقق بها التضامن الاجتماعي . ولما لم يعرف ليون دوجي تلك القواعد الاجتماعية الموضوعية اتخذ من وعي المشرعين ضماناً ومقياساً لشرعية القانون الوضعي . وعلى هذا أصبح

القانون الذي يضعونه بهذا الوعي متضمناً شرعيته في ذاته . وتكون المحصلة النهائية هي ان القانون الوضعي مصدر الشرعية . وهو ما أراد ليون دوجي أن ينفيه منذ البداية .

على أي حال فإن الدلالة التي تهمنا من المدرسة الوضعية هي انها محاولة لسد ثغرات المفهوم الليبرالي للقانون . اكتشفت أسس الحل الصحيح ولكنها لم تكتشف الحل ذاته . ربما لأن ضغط المناخ الليبرالي الذي كان يعيش فيه ليون دوجي لم يسمح لمدرسته بأن تتطور إلى أن تصل الى الحل الصحيح . ومع هذا ، فإذا عرفنا – مما يلي – كيف ان الماديين أنفسهم قد اكتشفوا تلك الأسس وهم يحاولون سد ثغرات المفهوم المادي للدولة (والقانون) فإن المحاولتين معاً ، تقدمان لنا مؤشراً موثوقاً الى الحل الانساني الصحيح . وهو ما يهمنا .

١٢ – دولة كل الشعب :

دولة كل شعب أو قانون كل الشعب يستويان . فقد عرفنا من قبل أن المفهوم المادي للقانون والشرعية لا يفصل بين الدولة والقانون . وقد وصل الماديون الى دولة كل الشعب في محاولة حديثة (١٩٦١) . فبعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي عهدت حكومة اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية الى ٣٩ عالماً وفقيهاً من الماركسيين بوضع كتاب جامع للماركسية – اللينينية على ضوء – وهذا مهم – " خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية وكذلك خبرة الطبقة العاملة " . ان اضافة الخبرة الى النظرية هي مفتاح الوصول الى سد الثغرات التي كشفتها الممارسة في ظل النظرية وحدها .

وقد وضعوا كتاباً بعنوان " أسس الماركسية – اللينينية " ، فيما بعض مما جاء فيه لنعرف مدى ما تضمنه من تراجع عن المادية واقتراب من الحل الانساني لمشكلة الدولة (أو القانون) .

أ – البداية هي الموقف من الانسان . كانت غاية التطور الاجتماعي ، التي يجب ان تستهدفها القاعدة القانونية ، تتحدد تبعاً لتطور قوى انتاج الحياة المادية ، التي هي العامل الاساسي في التطور . أما الآن فإن " الحيوان يوفق بين ذاته وبين الطبيعة سلباً . مستفيداً بما تقدمه له الطبيعة ذاتها . بعكس هذا يوفق الانسان بين نفسه وبين الطبيعة ايجابياً فيغير الطبيعة ليحقق غاية يريدها ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن قائمة " .

ب- من هذه البداية لا تكون الغاية التي يستهدفها كل انسان متوقفة بالضرورة على موقعه من علاقات الانتاج . ولا تكون البروليتاريا وحدها هي التي تعكس موقفها المادي فتستهدف الاشتراكية . ان آخرين قد يختارون الاشتراكية ، لا لأنهم يعكسون مواقعهم من علاقات الانتاج ، بل " لاقتناعهم بأنها مفيدة اجتماعيا " . ويكون على البروليتاريا أن " تقودهم الى الاشتراكية بالوسائل الديمقراطية : بالاقناع والتشجيع والقدوة والتنظيم . يجب ان يقتنع الفلاحون والبورجوازية الصغيرة في المدن ، والمثقفون من خلال تجربتهم الخاصة بضرورة التغيرات الاشتراكية " .

جـ - ومن خلال بناء الاشتراكية " يقدم هذا التحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين والقطاعات الأخرى من الشعب أسس تحويل الدولة من ديكتاتورية البروليتاريا الى الدولة الاشتراكية لكل الشعب " . وفي دولة كل الشعب " إذا أصبح القهر ضرورياً فإنه لا يوجه الى طبقة بعينها ولكن الى المعتدين كأفراد . فهو في التحليل الأخير تعبير عن إرادة كل الشعب العامل " . ويقرر الماركسيون المحدثون أن هذه إضافة جديدة الى النظرية الماركسية في مفهوم الدولة . ذلك لأن " النظرية الماركسية اللينينية بدأت دائماً من حقيقة أن ديكتاتورية البروليتاريا أداة تحول تاريخي ولازمة ، فقط ، خلال فترة التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية . أما عن التغييرات التي تتبع انتصار الاشتراكية وما تكون عليه طبيعة وظيفة الدولة الاشتراكية حينئذ فإن هذه الأسئلة الهامة لم يكن من الممكن الاجابة عليها إلا فيما بعد على أساس حصيلة التجربة التاريخية . وهذا ما أنجزه برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي الذي أقره المؤتمر الثاني والعشرون أي الحزب الذي تم بناء الاشتراكية تحت قيادته لأول مرة . فعلى أساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي إضافة أساسية وهامة إلى النظرية الماركسية اللينينية هي أن ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة " . وهكذا نصل إلى مفهوم للدولة و (القانون) مختلف تماماً عن المفهوم المادي . ان الدولة هنا باقية ليس كأداة قهر طبقي . ولكن – كما قال المؤتمر الثاني والعشرون – " جهاز يعبر عن مصالح وإرادة الشعب ككل " . ذلك لأن " خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات لم تؤيد على أي وجه آراء ستالين في ان الصراع الطبقي يصبح أكثر حدة مع التقدم في بناء الاشتراكية . بالعكس " .

د – في ظل دولة و (قانون) كل الشعب هذه ، تتحدد الغايات التي يجب أن يحققها النظام القانوني عن طريق الديمقراطية ، أي بالرجوع إلى رأي الناس واستفتائهم . " فإذا استطاعت الطبقة العاملة المتحالفة مع القوى الوطنية والديمقراطية أن تحصل على أغلبية برلمانية مستعدة لتأميم ملكية الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة والقيام بالتحولات الاشتراكية فإن هذا الجهاز التقليدي للديمقراطية البرجوازية يمكن ان يتحول الى أداة حقيقية للارادة الشعبية " . واذا كان النظام البرلماني يتطلب تعدد الاحزاب " فإن خبرة الديمقراطيات الشعبية قد اثبتت فعلاً امكان الاحتفاظ بنظام تعدد الأحزاب خلال فترة بناء الاشتراكية " .

هل هو تراجع الى الليبرالية ؟

انه تراجع عن المادية ، ولكنه ليس تراجعا الى الليبرالية . بل تراجع الى الانسانية ، اذ خلاصة ما سبق ، انه إذا تحرر الانسان من القهر الاقتصادي فإنه يسترد مقدرته على التعبير عما يريد ويصبح هو الحكم في تحديد الغاية الاجتماعية التي يجب على الدولة (أو القانون) أن تلتزمها . وكل هذه نتائج مترتبة على المنطلق الأول : " يوفق الانسان بين نفسه وبين الطبيعة ايجابياً فيغير الطبيعة ليحقق غاية يريدها ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن قائمة من قبل " .

١٣ – مشكلة الديمقراطية :

واضح من كل ما سبق أن حل مشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " متوقف على تحديد غاية موضوعية لتطور المجتمع (محصلة نشاط الناس فيه) بحيث يمكن أن تقاس عليها الغاية التي يستهدفها النظام القانوني الوضعي فنعرف من هذا القياس ما إذا كانت الشرعية متوافرة للقانون أم غير متوافرة . ولقد حاولت المدارس الفكرية التي عرضنا لها أن تحدد تلك الغاية من التطور الاجتماعي بطرق عدة انتهت جميعا الى الفشل لأنها جميعاً قد انتهت الى القانون الوضعي ذاته كمقياس لها فأصبح هو ذاته مصدر شرعيته . واهتدى البعض من خلال محاولات البحث عن حل لمشكلة الشرعية إلى أنه " في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع يكون الانسان هو العامل الاساسي في تحديد غاية التطور الاجتماعي " .

بمجرد ان نتخلص من المنطلقات المثالية والمادية ونعترف للانسان بدوره القائد في التطور الاجتماعي تفرض الديمقراطية ذاتها كشرط لتوافر الشرعية في أي نظام قانوني ونعني بالديمقراطية مفهومها العام المتفق عليه في كل المدارس الفكرية : أن يكون التنظيم القانوني للمجتمع متفقاً مع ما يريده الناس فيه . ذلك أنه بالديمقراطية ، فقط ، بالرجوع إلى الناس في المجتمع واحترام ارادتهم فقط ، وبصياغة هذه الارادة في قانون وضعي فقط ، يكون القانون الوضعي متفقاً مع غاية التطور الاجتماعي كما يحددها العامل الأساسي في تحديدها وهو الانسان .

هذه خطوة على طريق اكتشاف الحل الصحيح لمشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " . ومنها نعرف أن أية قاعدة قانونية ، أو قانون ، أو نظام قانوني (دولة) يكون قد فرض على المجتمع عن غير الطريق الديمقراطي يكون غير مشروع . وهي خطوة تقف عندها أغلب المدارس الفكرية السياسية والقانونية . ويحسبون أن مشكلة الشرعية قد حلت . والواقع أنها لم تحل بهذا بل اقتربنا منها خطوة فاكتشفنا عقدتها . ومن موقف ديمقرطي تبدو المشكلة أكثر تعقيداً من ذي قبل . ويرجع هذا لسببين .

الأول : ان الديمقراطية ذاتها نظام قانوني وضعي . فمع أن أحداً لا ينكر الديمقراطية ، ومع التجاوز مؤقتاً عما يعنيه كل واحد بالديمقراطية ، يتولى المشرعون (الدولة) في كل مجتمع وضع النظام الديمقراطي في قانون ملزم للناس تقوم سلطة الدولة بردع الذين لا يلتزمونه ولو كانوا لا يرون فيه الديمقراطية التي لا ينكرها أحد . يحتل ذلك القانون عادة مكان الصدارة من النظام القانوني كله . ترسى مبادؤه في الدستور (القانون الاساسي) من أول " الشعب مصدر السلطات " إلى آخر " حرية العبادة مكفولة " . وينظم القانون بعد هذا طرق ممارسة تلك المبادىء في الواقع الاجتماعي (حق الانتخاب والترشيح ، وقواعد الاستفتاء والتمثيل ، مواعيده وشروطه وضمانات سريته ... الخ) على الوجه الذي " يراه المشرعون " كفيلاً بأن تكون " ارادة المشرعين " مطابقة لارادة الناس . وهكذا تبدأ الطريق الى الشرعية من نقطة لتنتهي عندها : يكون التصرف الفردي او الحكومي مشروعاً إذا كان مطابقاً للقانون ، ويكون القانون مشروعاً إذا كان مطابقاً للدستور ، ويكون الدستور مشروعاً إذا كفل مطابقة

إرادة المشرعين لإرادة الناس ، وتكون تلك المطابقة مكفولة إذا كان المشرعون يمثلون الشعب ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كان اختيارهم قد تم وفقاً للقانون .. ونصل الى نقطة البداية لو قلنا : ان هذا القانون الأخير لا يكون مشروعاً إلا إذا كان مطابقاً للدستور ... الخ . ولا يمكن تجنب هذه الحلقة المفرغة التي تدور فيها مشكلة الشرعية و " سيادة القانون " إلا إذا توقفنا لنسأل : كيف يمكن أن نعرف ان القانون الوضعي المنظم للديمقراطية في مجتمع معين هو ، ذاته ، مشروع بدون حاجة إلى الرجوع إلى قانون وضعي آخر ؟ ... بدون معرفة الإجابة على هذا السؤال الحاسم نفتقد أي ضمان ضد ان يكون النظام الديمقراطي كله في مجتمع معين قد وضع في قانون أساسي أو قوانين ملحقة به لمجرد ان يضفي على النظام القانوني شرعية غير متحققة وذلك باسنادها اسناداً شكلياً إلى إرادة الناس ، ويصبح القانون الوضعي – مرة أخرى – هو مصدر شرعية القانون الوضعي .

السبب الثاني : أكثر دقة من السبب الأول ويحتاج إلى قدر اكبر من الانتباه . ذلك لأنه وليد التناقض الكامن في المجتمع ذاته . فمع انه من المسلم أنه لا يوجد فرد في غير مجتمع ولا يوجد مجتمع مكون من غير افراد ، إلا أن غاية التطور الاجتماعي ليست غاية فردية . والتنظيم القانوني تنظيم اجتماعي وليس تعبيراً عن ارادة فرد . ومصدر شرعية القانون مطابقته للغاية الاجتماعية وليس مطابقته لما يريده كل فرد لنفسه . بالرغم من هذا فإن الذين يحددون غاية التطور الاجتماعي ويصوغونها في قانون وضعي (مباشرة أو عن طريق التمثيل النيابي) أفراد . صحيح انه يشترط عادة أن يكونوا أغلبية ولكن هذه الأغلبية لا تعني إلا " ترجيح " ان ما يريده الكثرة من الناس يتفق حقيقة مع ما يجب ان يريده كل الناس . أي ان أقصى ما يمكن أن تصل إليه الديمقراطية كما ينظمها القانون الوضعي هو معرفة رأي كل " فرد " في " الغاية الاجتماعية " كما يجب ان يستهدفها القانون . وكل " فرد " هنا يريد لغيره أو " للمجتمع " كله . اننا لا نشير إلى الاعتراضات الواقعية التي يعرفها ويعرضها فقهاء القانون الدستوري : استفتاء شعبي تشارك فيه أقلية ، ويفوز فيه نصف الأقلية زائداً واحداً ، تمثلهم أقلية معدودة من المشرعين ، يصدر القانون معبراً عن رأي نصفهم زائداً واحداً ، وينتهي الأمر بأن أقلية الأقلية هي التي تضع القانون فعلاً . لا نشير إلى هذا لأن تلك عقبات عملية يمكن ان تعالج ، ولأننا نبحث على مستوى أسس الديمقراطية وليس في الشكل الديمقراطي . فنفترض أن القانون الوضعي قد صدر معبراً عن رأي أغلبية من الأفراد فيما يجب أن تكون عليه غاية التطور الاجتماعي . انه اذن يعبر عن تلك الغاية كما وعاها هؤلاء الأفراد . ولكنه لا يعبر عن حقيقة تلك الغاية تعبيراً مباشراً . وقد تكون حقيقتها الموضوعية هي كما وعتها الأقلية ، أو قد تكون بعيدة عن وعي الأغلبية والأقلية معاً . فكيف نعرف ان وعي بعض الناس مطابق للحقيقة الاجتماعية ويستحق بالتالي ان يصاغ في قانون عام ملزم لكل الناس ، ويكون بهذا مصدراً للشرعية ؟ هذه عقدة واجهتها المدارس الفكرية التي عرفناها من قبل ، فهي اذن عقدة غير منكورة . بمعنى أنه لا توجد مدرسة فكرية تقنع بالقول بأن مجرد مطابقة القانون الوضعي لما تريده الأغلبية من الناس في مجتمع معين يعني مطابقته للغاية من تطور هذا المجتمع . وقد عرفنا كيف ان المدارس المثالية قد حلتها بالإحالة الى قوة فكرية تهدي الناس الى معرفة

غاية التطور الاجتماعي ، وتؤكد الليبرالية ان ذلك يتم تلقائياً بفعل مثل عليا خالدة ومستقرة في ضمائر البشر تقودهم تلقائياً الى تحقيق صور المجتمع كله من خلال تحقيق مصالحهم الخاصة . وعرفنا كيف ان المدارس المادية قد حلتها بالاحالة الى قوى مادية تحدد وعي الناس حتماً لأن وعي الناس ليس إلا انعكاساً لها . ولم تكن العودة الى الانسان والاحتكام في الشرعية الى الديمقراطية حلاً لها ، بل عودة الى مواجهتها . ومنها نعرف أن حل مشكلة الشرعية أو " سيادة القانون " متوقف على حل مشكلة الديمقراطية .

وفيما يلي نقدم حلاً جديداً :

١٤ – الجدل الاجتماعي :

يقوم الحل الذي نقدمه على أسس فكرية متميزة عن الأسس التي عرفناها من الحل المثالي والحل المادي كليهما . متميزة بأنها تتضمن تفسيراً للقدر الصحيح من الحلول السابقة وتزيد عليها حل ما عجزت عن أن تجد له حلاً . وهي تنطلق مما كشفت عنه الممارسة وأثبته الواقع التطبيقي في مشكلات التطور الاجتماعي ومشكلة الشرعية : " في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع يكون الانسان هو العامل الاساسي في تحديد غاية التطور الاجتماعي " . والسؤال الذي تطرحه هو ما إذا كانت حركة التطور الاجتماعي هذه محكومة بقواعد وقوانين موضوعية معروفة أو قابلة للمعرفة أم لا ؟ ... وموضوعية تعني انها قائمة وذات فعالية في حركة المجتمع سواء عرفها الناس أم لم يعرفوها . إذ لو كانت تلك القواعد او القوانين موجودة لوصلنا إلى أول مفاتيح مشكلة الشرعية . لأن مقياس شرعية النظام القانوني عندئذ لن يكون مطابقته لارادة الناس كما يعبرون عنها ديمقراطياً ، بل مطابقة القوانين الوضعية المنظمة للديمقراطية للقوانين الموضوعية التي تحدد غاية التطور الاجتماعي .

واضح أننا بهذا نواجه مشكلة الشرعية وقد ازدادت تعقيداً ، لأننا نحاول أن نبحث في حركة التطور الاجتماعي عن قوانين موضوعية ملزمة للانسان نفسه حتى وهو يختار الغاية الاجتماعية التي يريد ان يصوغها في قانون . والواقع ان المشكلة لم تزدد تعقيداً بدخول البحث عن الشرعية مجالات أوسع وأعمق من الديمقراطية . إنما الأمر اننا كلما تقدمنا منها خطوة اكتشفنا حقيقتها كواحدة من أكثر المشكلات الاجتماعية والقانونية تعقيداً . ولعل آية هذا انها قد شغلت الناس قروناً وما تزال تشغلهم وان لها من بين الناس ضحايا كثيرين .

الاعتراض المباشر الذي قد يصد القارىء حتى متابعة البحث هو ان محاولة اكتشاف قوانين موضوعية تضبط حركة التطور الاجتماعي وتحدد غايته وتكون ملزمة في الوقت نفسه للانسان في تحديد هذه الغاية محاولة عقيمة لأنها مصطدمة منذ البداية بما هو مسلم من أن أول مميزات الانسان " كوحدة نوعية من المادة والذكاء " هي أنه ذو ارادة حرة . وهو ما أكدناه من قبل كمميز للحل الانساني لمشكلة الشرعية . إذن فمحاولة اخضاع إرادته لقوانين غير متوقفة على وعيه ليس إلا عودة إلى المادية أو المثالية . فكل منهما أرادت أن تخضع حرية الانسان في اختيار الغاية الاجتماعية التي يريدها لما زعمت أنه قانون أو قوة خارجة عنه وملزمة له حتماً أما التسليم بأن للانسان حرية

اختيار غاية التطور الاجتماعي (أساس الديمقراطية) ثم اخضاع هذه الحرية لقيود يقال أنها موضوعية فهو موقف يناقض أوله آخره .

وهو اعتراض وجيه حمل الكثيرين على القول بأن الانسان ، أو المجتمعات الانسانية ، لا تخضع في تطورها لقوانين ذات فعالية حتمية على الوجه الذي يحدث في الظواهر الطبيعية . ولكنه – مع هذا – اعتراض عقيم وغير صحيح . أما أنه عقيم فلأنه يبقي على كثير من مشكلات التطور الاجتماعي وعلى رأسها مشكلة الشرعية و " سيادة القانون " بدون حل . أما انه غير صحيح فلأن القول بأن كل الوجود من الذرات إلى المجرات منضبط في حركته وحركة كل جزء منه بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها ، ثم استثناء هذا الكائن المسمى " إنساناً " من نظام الكون كله قول لا يتفق آخره مع أوله . قد نستطيع القول – بأمانة – أننا " لا نعرف " القوانين التي تضبط حركة الانسان وتطور المجتمعات ولكن هذا لا يعني أن تلك القوانين غير موجودة . وكأن الإنسان هو " الفوضوي " الوحيد في وجود محكم بنظام دقيق . إن الخطأ كله في اتخاذ الجهل دليلاً على العلم فنقول أن ما لا نعرف قوانين حركته لا تكون حركته خاضعة لقانون .

والحل الذي نقدمه قائم على دراسة مستفيضة في مشكلات الحتمية والتطور وقوانينه ... الخ ، لا نستطيع أن نعرضها أو حتى نلخصها ويكفي ان نحيل إليها في مصدرها [**د . عصمت سيف الدولة " أسس الاشتراكية العربية "**] . وهي منتهية لخضوع الانسان والمجتمعات والطبيعة معاً لقوانين حتمية صيغت – كخلاصة – في كلمات قليلة هي : " في الكل الشامل للطبيعة والانسان : كل شيء مؤثر في غيره متأثر به . كل شيء في حركة دائمة . كل شيء في تغير مستمر . في إطار هذه القوانين الكلية يتحول كل شيء طبقاً لقانونه النوعي . وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً لتطوره : في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل . ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل . إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزهما الى خلق جديد " . وما دمنا قد عرفنا من قبل ما هو الجدل فإنه يسهل علينا أن ندرك مفهوم " جدل الانسان " . الماضي يجسده الواقع الاجتماعي الذي نريد أن نحدد غايته التي تقع ، بحكم الزمان الذي لايتوقف ، في المستقبل ، ولو بعد لحظة من الواقع . والمستقبل يتصوره الانسان بدون قيود ، كما يريده . والتناقض قائم في الانسان نفسه الذي يدرك الواقع ويتمنى المستقبل فيشعر " بالمشكلة " التي هي الفارق بين واقعه وبين ما يريد . فيحل المشكلة على الوجه الذي يتفق مع ما يريده وتسمح به ظروف الواقع . فهو حل يغير الواقع ويضيف إليه ويتحقق به في كل خطوة عمل " بعض " ما يريده الناس . والتطور هو تنفيذ الحل في الواقع بالعمل وهو أمر لا يقدر عليه إلا الإنسان وحده . وهكذا يتم التطور طبقاً لايقاع ثابت : المشكلة فالحل فالعمل . ولا يستطيع أحد أن يخل بهذا الايقاع ولو كان الانسان نفسه . أما مضمون المشكلة (اقتصادي . اجتماعي . قانوني . سياسي ... الخ) فيتحدد طبقاً لواقع مجتمع معين (تحديد في المكان) في وقت معين (تحديد في الزمان) لأن المشكلة لا تثور إلا في الواقع الذي يتصل فيه الماضي بالحاضر . وهو متغير في الزمان . ولا تثور إلا حول مضمون يطرحه واقع معين وهو متغير في المكان . ولكن المشكلة في كل زمان ومكان

تتضمن " ارادة " التطور . ارادة التحرر من قيود الواقع الاجتماعي . ارادة الحرية ومزيد من الحرية ثم مزيد من الحرية . ذلك هو القانون الثابت الحتمي الذي يضبط حركة الانسان ، والذي تختلف مضامينه الاجتماعية من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان ، ولكن الانسان نفسه لا يمكن أن يفلت من حكمه . لا يمكن لأي إنسان ، ما دام إنساناً ، إلا أن يستهدف حريته في كل مجال ينشط فيه ، ومن كل نشاط يقوم به ، وأياً كان موضوع نشاطه . وعندما تكون الحرية هي القانون النوعي الذي يضبط حركة الانسان حتماً يسقط التناقض بين الحتمية والحرية . إذ يكون الانسان بهذا حراً تماماً ، بمعنى أنه لايحل مشكلات واقعه الاجتماعي ولا يتطور إلا عن طريق " جدل الانسان " : إدراك المشكلات وحلها وتنفيذ الحل في الواقع بالعمل اليدوي أو الذهني تبعاً لنوع المشكلة .

هذا الانسان الفرد . ولكن الفرد غير موجود إلا في مجتمع .

فكيف يتم التطور الجدلي في المجتمع ؟ ...

" إذا اجتمع شخصان فإن كلاً منهما يتطور عن طريق العمل تنفيذاً للحل الجدلي لمشكلاته الخاصة كما يدركها هو وكما يتصور حلها وطبقاً للامكانيات التي يحصل عليها . وتتم الحركة الجدلية أو التطور الفردي بقدر ما تكون معرفته المشكلة وامكانيات الظروف معرفة صحيحة وتصوره الحل صحيحاً ، واستعماله امكانياته صحيحاً ... غير ان حاجات الانسان متعددة لأنه كائن مركب وليس كائناً بسيطاً . وكل حركة وأي تصرف يقوم به الانسان في حياته إشباع لحاجة قائمة . وعندما يجتمع اثنان تبدأ عملية " الجدل الاجتماعي " ونعني بها الاشتراك في حل المشكلات المشتركة . والاشتراك يكون بتبادل الجدل ، أي بتبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة لديهما ، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد وجهة نظر الآخر في حل المشكلة ، وتبادل العمل أي مساهمة كل منهما في اشباع حاجتهما المشتركة . وبهذا يتطوران – أي يتطور المجتمع – عن طريق المعرفة المشتركة أو العلم ، والرأي المشترك أو العقيدة ، والعمل ... والإضافة إلى اثنين تمد أبعاد المجتمع على مستويات ثلاث ، امتداد افقي حيث ينتشر الناس من الفرد إلى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء إلى الكل . وامتداد رأسي يبدأ بالحاجة الخاصة بكل فرد إلى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص إلى العام . وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور من الحاجة إلى الغنى . في حدود هذه الابعاد تتطور أية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة الى التحقيق الشامل لكل حاجات الأفراد . وكأية حركة جدلية تقتضي لقيامها الوجود ثم الجدل . أي وجود المجتمع نفسه ثم تبادل المعرفة فتبادل الرأي فتبادل الجهود . ولا بد ان يتم هذا ليتطور المجتمع وتتحقق حرية الانسان فيه لأن قانون الجدل قانون حتمي " .

وهكذا نعرف أن ثمة قوانين موضوعية لتحديد غاية التطور الاجتماعي في مجتمع معين هي قوانين " الجدل الاجتماعي " . ونعرف من حتمية تلك القوانين أنه لا

يمكن على أي وجه تحديد غاية التطور الاجتماعي الا بالتزامها . ومن هنا فإننا عندما نتحدث عن الغاية الاجتماعية في مجتمع معين لا يكفي ان نحتكم فيها إلى الناس (الديمقراطية الشكلية) لأن الناس خاضعون لقوانين حتمية وهم يحكمون فيما يجب ان يكون عليه الواقع الاجتماعي . وبدون التزام لتلك القوانين لا يمكن – على أي وجه – أن يعرفوا حقيقة ما يجب ان يكون عليه – لا بد إذن من أن تكون القوانين الوضعية المنظمة للممارسة الديمقراطية متفقة مع قوانين " الجدل الاجتماعي " لنستطيع فعلاً أن نقول أن مايراه الناس لازماً للمجتمع هو لازم للمجتمع موضوعياً ، وان الآراء التي يسفر عنها الاستفتاء في الحقيقة الاجتماعية آراء مطابقة لتلك الحقيقة : " بهذا تكون الديمقراطية نظاماً للحياة وليست نظاماً للاستفتاء والانتخاب والحكم . وتكون نظاماً حتمياً للتطور لأن جدل الإنسان في المجتمع أو الجدل الاجتماعي قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات".

وفيما يلي نرى كيف يقدم لنا الجدل الاجتماعي – خطوة خطوة – حلاً جديداً لمشكلة الشرعية .

١٥ – الحرية :

نعني بالحرية هنا المقدرة على التطور . المقدرة على حل مشكلات الواقع الاجتماعي على وجه يشبع حاجات الناس . أو المقدرة على " الجدل الاجتماعي " . وتتجسد الحرية في مضامين اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية في امكانيات اجتماعية . وهي امكانيات متغيرة من مجتمع إلى مجتمع ، وفي المجتمع الواحد من زمان إلى زمان . فكلما كسب الناس ما يشبعون به حاجاتهم الواقعية بدأوا في محاولة كسب المزيد . وكل كسب في مكانه وزمانه هو غاية اجتماعية . هي مضمون الجدل الاجتماعي . غير ان هناك عنصراً ثابتاً لا يتغير هو المقدرة على معرفة تلك الغاية وكيفية الحصول عليها والعمل على تحقيقها . ذلك هو الجدل الاجتماعي كما عرفناه . ومن هنا فإن اول شرط لإمكان تحديد الغاية ، أو الغايات الاجتماعية ، التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي هو أن تتوافر للناس المقدرة على معرفة تلك الغايات على حقيقتها قبل ان يقولوا رأيهم فيها ، وقبل ان ينتخبوا من يمثلونهم في صياغة القانون الوضعي على وجه يحققها . ذلك لأنه " إذ يبدأ التطور الاجتماعي بالمعرفة المشتركة للمشكلات المشتركة تتوقف قيمة أي تنظيم للتطور على مدى صحة معرفة الجميع بمشكلات حياتهم . ولا تمكن معرفة المشكلات – المشتركة أو الفردية – إلا عن طريق تعبير الناس عنها . لهذا يكون الأساس الأول للديمقراطية هو حرية التعبير والشكوى والعلم بمشكلات الناس بدون قيد . وكلما استطاع كل انسان في المجتمع أن يعبر عن رأيه ، وكلما كانت امكانيات تبادله المعرفة بالآلام أوسع وأشمل ، كان من الممكن ادراك المشكلات ادراكاً صحيحاً . ولهذا وجهان : وجه سلبي يتمثل في رفع أسباب الخوف عن الانسان . ووجه ايجابي يتمثل في ان تطرح جميع المشكلات وآراء الناس كما هي بدون تزييف او تشويه . وأن يكون في مقدور أي انسان في المجتمع أن يقول ما يريد وأن يعلم ما يريد بدون خوف او تضليل . هذه أول حركة الجدل الاجتماعي ، والأساس الأول للديمقراطية قبل ان تصبح تنظيماً للاستفتاء والانتخاب ومجالس تنعقد وتناقش وتنفض . وبدونها يصبح أي شكل ديمقراطي

فارغاً من أي مضمون حقيقي . لهذا لا يمكن – مثلاً – الحديث عن الديمقراطية في ظل النظام الرأسمالي حيث يعيش العاملون في خوف دائم على أرزاقهم اليومية وحيث تنفق الملايين لاخفاء الحقائق وتضليل الناس عن طريق احتكار الصحف ودور النشر والاعلام والدعاية المنظمة لتزييف كل حقيقة . كما لا يمكن الحديث عن الديمقراطية في ظل (الديكتاتورية) .. فحيثما خاف الناس من أن يقولوا ما يحسونه وحيل بينهم وبين ان يعرفوا ما يعانيه الآخرون يصبح إدراك المشكلات ادراكا صحيحاً مستحيلاً ، ويصبح التطور منطلقاً من مشكلات الناس كما يتصورها أفراد أو مجموعة منهم ، ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم ليسمعوا من غيرهم تشخيصاً لمشكلاتهم وحلولاً لها تبريراً للاستبداد وليس من الديمقراطية في شيء .

" وإذ تطرح مشكلات كل الناس كما يحسها الناس انفسهم ونعرف من خلالها أين التناقض بين ماضي المجتمع ومستقبله ، أو بين ظروفه واحتياجاته تتحدد المشكلات العامة (على المستوى الرأسي للمجتمع أي التي يعاني منها الناس جميعاً) والمشكلات الخاصة (على المستوى الأفقي للمجتمع أي المشكلات الفردية أو مشكلات قطاع من الناس) والمشكلات الملحة (في اتجاه التطور أي التي يكون حلها شرطاً لحل ما يليها من مشكلات) . وتبدأ الحركة الثانية في الجدل الاجتماعي : البحث عن حل . وهنا أيضاً لا بد ان تطرح كل الحلول . فقد قلنا ان الانسان جدلي حتماً وان له دائماً حلولاً لمشكلاته ، لهذا لا يمكن الوصول إلى الحل الصحيح بتجاهل الحلول التي يضعها الناس على أساس معرفتهم مشكلاتهم ، وما يتطلعون إليه من مستقبلهم ولما كان الحل الصحيح هو ما يرضي حاجات الناس جميعاً ، أي ما يتضمن كافة الحلول الفردية فإن الوصول إليه يقتضي أولاً معرفة الحلول التي كونها الناس ، أي تبادل الرأي بين الناس ، بدون قيد ، ثم تفاعل هذه الحلول خلال الجدل الاجتماعي ليكمل بعضها بعضاً ويغني بعضها بعضاً وتنتهي إلى حلول جماعية محددة .

" غير اننا عندما ننتقل إلى الحركة الأخيرة من التطور الجدلي أي تنفيذ الحل بالعمل ، لابد من ان يطبق حل واحد إذا تعددت الحلول . ولا شك في أنه طبقاً للقوانين الموضوعية للجدل الاجتماعي لا يؤثر اختلاف الناس في المشكلة في أن لمشكلة الواحدة حلاً صحيحاً واحداً في الظروف الواحدة . واختلاف الرأي في المشكلة أو الحل ، لا يدل إلا على أن المشكلة وحلها غير معروفين معرفة علمية صحيحة للجميع . ولا يمكن تخطي هذا إلا بمزيد من حرية المعرفة وحرية الرأي ، بمزيد من الجدل الاجتماعي . لكن المشكلات لا بد ان تحل في زمان معين فإن التطور لا يقف . عندئذ تثور مشكلة أي الحلول ينفذ بالعمل . ولا مقياس للاختيار – هنا – ديمقراطياً – إلا بتطبيق الحل الذي يرضي حاجة " الاغلبية " من الناس . أي بحل " العدد الأكبر " من المشكلات عن طريق عمل " كل الناس " . وعمل " كل " الناس ذو أهمية خاصة في مفهوم الحرية طبقا لجدل الانسان . إذ ان ضرورته كحركة أخيرة في الجدل الاجتماعي تجرد الأقلية – صاحبة الرأي – من " حرية " عرقلة تنفيذ رأي الأغلبية ولو سلبياً . وإذا كان هذا لا يعجب الأقلية فإن طريقها أن تمارس حرية الرأي لكي تنقل وعيها للمشكلة ورأيها في

الحل إلى الأغلبية ولكن ليس من حقها أن توقف التطور بتعطيل الحلول وتنفيذها إلى ان تحصل لرأيها على أغلبية الناس .

" وعلى هذا تكون الديمقراطية – طبقاً لجدل الانسان – هي اسلوب المجتمعات الحرة في حل مشكلاتها . أي اسلوب المجتمعات الحرة في التطور على أساس من قانون الجدل الاجتماعي : حرية الرأي للجميع . حرية العقيدة للجميع . وعمل الجميع في تنفيذ رأي الأغلبية " .

تلك قواعد تتحدد بها غاية التطور الاجتماعي طبقاً لقوانين تطور المجتمعات وليس طبقاً لأي قانون وضعي . انها قوانين " طبيعية " ولكنها معروفة وقابلة للاثبات بالتجربة والاختبار فهي ليست " القانون الطبيعي " المجهول الذي يتحدث عنه الليبراليون . وهي القوانين الموضوعية التي تحكم علاقة الناس في المجتمع ويمكن على ضوئها فهم التضامن الاجتماعي الذي أشار اليه ليون دوجي ولم يعرف قوانينه . وهي القوانين التي قال عنها فقيه الليبرالية اسمان : لا شك في ان المجتمعات الانسانية والسياسية اشكال طبيعية ولازمة وهي تتطور طبقا لقوانين لها قدر من الحتمية . فإذا كانت تلك القوانين موجودة أو أمكن الذكاء الانساني معرفة حركتها واتجاهها فعلى الحرية والارادة الانسانية ان تتسق معها وتلائم بينها وبين فعاليتها " . كل ما في الأمر أن سامان لم يعرفها وعرفناها . فعرفنا انها ليست على قدر من الحتمية بل هي قوانين حتمية . وأنه ليس مطلوباً من الحرية والارادة الانسانية أن تتسق معها لأنها ذاتها قوانين الحرية والارادة الانسانية التي لا يمكنها إلا ان تكون متسقة معها ، وانما المطلوب أن يتسق معها النظام القانوني في المجتمع .

إذا كانت تلك القوانين (قوانين الجدل الاجتماعي) صحيحة فأين يقع منها القانون الوضعي وكيف يمكن على ضوئها قياس شرعيته ؟ .. القانون الوضعي هو تنظيم لآخر حركات الجدل : العمل . فهو مجموعة من القواعد الآمرة بعمل شيء ، أو الناهية عن عمل شيء ، صراحة أو ضمناً ، المتضمنة جزاء رادعاً على مخالفة ما نأمر به او تنهي عنه . ومن هنا فإنها تكون شرعية ، فقط ، وإلى المدى ، الذي تتفق فيه مع قوانين الجدل الاجتماعي ، وتكفل به تنفيذ الغاية التي ينتهي إليها : حرية الرأي للجميع . حرية العقيدة للجميع . عمل الجميع في تنفيذ رأي الأغلبية . وبدون هذا ، بدون حرية لا توجد ديمقراطية وبدون ديمقراطية لا توجد الشرعية ولا يسود القانون ، لأن القانون ذاته لن يكون معبراً عن الغاية الاجتماعية كما حددها الناس ديمقراطياً بعد ان توافرت لهم المقدرة الجدلية على هذا التحديد .

١٦- الاشتراكية :

إذا كان جدل الانسان هو " قانون " تطور الانسان ، وكان الجدل الاجتماعي هو " قانون " تطور المجتمعات ، فإن القانون ، أي قانون مشروط . إذا حدث كذا حدث كذا . إذا وجد الانسان تطور جدلياً . إذا تم الجدل الاجتماعي تطور المجتمع . وقد يتخلف الشرط فيفقد القانون فعاليته . كأن يفقد الانسان مقدرته الفكرية فيصبح مجنوناً والمجنون عاجز عن التطور . وكأن يجوع الانسان الى الحد الذي يصبح فيه مجرد حيوان جائع .

أو يكره الانسان مادياً أو معنوياً على الامتناع عن التطور بقوة خارجة عنه أو مفوضة عليه . كذلك قانون الجدل الاجتماعي . اذا قام عائق دون ان يعرف الناس مشكلاتهم على حقيقتها ، او قام عائق دون ان يعبروا عن آرائهم ، أو قام عائق دون ان يعملوا على تحقيق ما يريدون ، فقد القانون فعاليته أو ضعفت تلك الفعالية فلا يتم الجدل الاجتماعي .
وفي الفقرة السابقة عرفنا شيئاً عن العوامل التي تؤثر في المعرفة والعلم وبالمشكلات وابداء الرأي في حلولها . ويبدو منها كما لو كنا نتفق مع الليبرالية في كثير من النقاط . وهو غير صحيح . لأن الجدل الاجتماعي كقانون وحدة متكاملة تتوقف بنتيجتها النهائية على تحقيق غاية في الواقع الاجتماعي ، أي لا يتم إلا بالعمل . والعمل – كما عرفنا من جدل الانسان – يحقق اضافة الى الواقع تتضمن حرية جديدة . وعندما يكون الجدل اجتماعيا ، تكون الغاية اجتماعية ، والعمل اجتماعياً ، وتكون الاضافة الى الواقع متضمنة حريات جديدة اجتماعية أيضاً . ويقدم لنا هذا شرطاً جديداً للشرعية . فما دامت مطابقة النظام القانوني للجدل الاجتماعي هي مناط شرعيته فإن هذه الشرعية لا تقوم إلا متكاملة تكامل الجدل الاجتماعي ذاته . وعلى هذا لايكون النظام القانوني مشروعا إلا إذا كانت الغاية التي يستهدفها هي تطور المجتمع ككل وليس تطور أي فرد فيه أو مجموعة من الأفراد . وهذا لا يتحقق إلا إذا وضعت كافة الامكانيات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية المتاحة في المجتمع لخدمة التطور الاجتماعي . ومن هنا فإن النظام القانوني الذي يسمح بأن يستأثر فرد او مجموعة من الأفراد ببعض أو كل الامكانيات المتاحة في المجتمع لخدمة مشكلاتهم الفردية ، او بعيداً عن وظيفتها الاجتماعية ، لا يكون مشروعاً من حيث أنه يسمح لفرد أو مجموعة من الأفراد بتعويق التطور الاجتماعي . وتكون إحدى الغايات الاساسية التي يجب أن يستهدفها النظام القانوني الوضعي حتى يكون متسقاً مع الجدل الاجتماعي وضع كافة الامكانيات المتاحة في مجتمع معين في وقت معين في خدمة تطور المجتمع ككل . وهذا يعني إلغاء الملكية الخاصة إلا في الحدود التي تقوم فيها بوظيفة اجتماعية تتطلبها المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع المعين : ويعني أيضاً توظيف كل الامكانيات بما فيها الملكية الخاصة – في الحدود المتاحة فيها – من اجل الغايات الاجتماعية التي تتفق مع تطور المجتمع ككل . وهو ما أصبح معروفاً باسم التخطيط الشامل . وهكذا نلتقي بالشرعية الاشتراكية .
والواقع أننا كنا قد ألتقينا بها من قبل في الفقرة السابقة . ذلك لأنه طبقاً للجدل الاجتماعي نلتقي بالاشتراكية كشرط للشرعية من ناحيتين : ناحية سلبية : وهي تحرير الناس في المجتمع من الخوف والتزييف وذلك بتجريد أي فرد أو مجموعة من الأفراد من المقدرة الاقتصادية على فرض ارادتهم على غيرهم واكراه الناس – ولو اكراها معنوياً – على أن يحبسوا آراءهم أو ينافقوا سادتهم . وذلك يكون بتحريرهم من التبعية الاقتصادية لأي فرد أو مجموعة من الأفراد يتحكمون في أرزاقهم . وينطبق هذا على الرأسماليين فنلتقي عنده بالاشتراكية . ولكنه ينطبق ايضاً على البيروقراطية والديكتاتورية ولو كانت في مجتمع ألغيت فيه الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج . ونلتقي به أيضاً في التخلف القبلي والنظم العشائرية والطائفية حيث يمارس القهر وقد لا يكون مرتبطاً دائماً بالملكية . أما الناحية الايجابية : فهي توظيف كل الامكانيات المتاحة في المجتمع لخدمة التطور الاجتماعي . أي بالتخطيط الشامل ، بما يقتضيه هذا من إلغاء للملكية الخاصة لمصادر

الانتاج وأدواته الرئيسية ، واخضاع ما يبقى من ملكية خاصة للأهداف الاشتراكية التي تحددها الخطة الاقتصادية ذاتها – أي بالسيطرة الاجتماعية على كل مصادر الانتاج وأدواته .

بدون هذا ، بدون الاشتراكية لا تتوافر الشرعية من ناحيتين : أولاهما انعدام الحرية حيث يحول القهر الاقتصادي دون ان تكون الآراء التي يبديها الناس في الاستفتاء (الشكل الديمقراطي) مطابقة لحقيقة ما يريدون ، ويحملهم الخوف على أرزاقهم على ان يعبروا عن آراء مستغليهم ، فيختاروا أولئك المستغلين أو تابعيهم ممثلين لهم ، وهؤلاء يضعون القانون – كمشرعين – وفقاً لما يريده أصحاب القوة الاقتصادية التي استطاعت أن تصل بهم الى مقاعدهم . فلا تكون الغاية التي يستهدفها القانون الوضعي مطابقة لغاية التطور الاجتماعي . ويفقد بذلك شرعيته . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ، فإن تحديد غاية التطور الاجتماعي ديمقراطياً بدون ان يضمن القانون الوضعي تحقيقها فعلاً بقدر ما تسمح به " كل " الامكانيات المتاحة في المجتمع يحيل الديمقراطية ذاتها إلى " اعلان " عن الامنيات لا أمل في تحقيقها . ويصبح القانون حفاظاً على ان تظل الديمقراطية " اعلاناً " لا أكثر ، وهو بهذا يقف – مباشرة – ضد تحقيق غاية التطور الاجتماعي ، ويفقد شرعيته .

ومن هذا كله نعرف أن الشرعية أو " سيادة القانون " ، لا يمكن ان تتحقق " فعلاً " إلا في مجتمع اشتراكي . وان ما يقوم منها في بعض المجتمعات الرأسمالية ليس إلا شكلاً تضليلياً غايته على وجه التحديد أن يكون ستاراً لانعدام الشرعية .

١٧ – شرعية الدولة

يكون النظام القانوني في المجتمع مشروعاً إذا اتفقت الغاية الوضعية مع الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً . هذا عرفناه . ولما كان الجدل الاجتماعي هو الطريق الوحيد الذي يعرف به الناس في المجتمع الغاية الاجتماعية فإن النظام القانوني في المجتمع لا يكون مشروعاً إذا تضمن قيوداً سياسية أو اجتماعية على مقدرة الناس على الجدل الاجتماعي . وهذا قد عرفناه ايضاً . إنما الذي لم نعرفه بعد هو : عن أي مجتمع نتحدث . ما هو المجتمع الذي نريد ان نعرف غاية تطوره لنقيس عليها الغاية التي يستهدفها القانون الوضعي . لقد تكلمنا عن التطور الجدلي من خلال حل المشكلات " المشتركة " في المجتمع . ومعنى هذا ان " المجتمع " متكيز بأن مشكلاته مشتركة بين الأفراد فيه ، وغاية تطوره مشتركة بين الناس المنتمين اليه ، وبالتالي يجب ان يقوم فيه نظام قانوني مشترك ، يمتد إلى كل الناس وإلى كل المشكلات . فإلى أي مدى يمتد النظام القانوني لنقول أنه قد امتد الى كل الشركاء في المشكلات الاجتماعية . ان اسهل الاجابات وأقربها الى الذهن هي ان المجتمع يتحدد " بالدولة " . فلكل دولة شعب ووطن وواقع اجتماعي ومشكلات ... وبالتالي غايات اجتماعية معينة ومقصورة عليها يجب ان يستهدفها النظام القانوني ليكون مشروعاً . فهل هذي إجابة صحيحة ؟ ...

لفترة قصيرة من التاريخ ، تاريخ الليبرالية ، كان المقصود بالشعب هو الأمة . ففي اعلان حقوق الانسان الذي اصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ نص على أن

السيادة للأمة (المادة الثالثة) وأعاد النص عليها دستور سنة ١٧٩١ . غير أن الأمر لم يلبث كثيراً حتى تغير عندما وضع دستور سنة ١٧٩٣ فأعاد النص بعد ان اسند السيادة الى الشعب . والفارق بينهما أن الشعب عنصر من عناصر الدولة بينما الأمة تكوين اجتماعي سابق على الدولة . ومنذ ذلك الحين والعبرة في دراسة القانون والشرعية ، في الفقه الليبرالي بالشعب . أي المجتمع كما تحدده الدولة بحجة ان " الأمة في ذاتها لا تتضمن غاية مشتركة " . وبالتالي " لا يجوز الخلط بين الشعب والأمة لأن الأمة جماعة قد لا تكون مرتبطة بنظام " . وعندما نجد ان كل فقهاء الليبرالية وأساتذة القانون الدستوري يتحدثون عن " سيادة الأمة " فيجب الا نخلط بين ما يقولون وبين ما نفهمه من كلمة الأمة . لأن " الدولة هي التشخيص القانوني للأمة " كما قال فقيه الليبرالية اسمان . أما الأمة التي نعرفها كجماعة من الناس تكونت تاريخياً ... الخ ، فإنها " لا يمكن ان تنطوي في ذاتها على إرادة " . ويرجع هذا – على وجه التحديد – الى المفهوم الليبرالي للأمة . فالأمة في الليبرالية مجتمع " طبيعي " يشترك المنتمون إليه في الأصل او اللغة أو المشاعر ، أو فيها جميعاً ولكن الرابطة القومية في كل الحالات غير ذات مضمون اجتماعي . انها لا تتضمن غاية اجتماعية مشتركة بين ابناء الأمة جميعاً . ومن هنا لا يختلف مفهوم القانون والشرعية في الفقه الليبرالي تبعاً للتكوين الاجتماعي للشعب . وفي أية دولة يظل مفهوم الشرعية هو هو سواء كانت دولة في امة أو في شعب خليط من أمم شتى ، أو في جماعات قبلية أو حتى دولة مفروضة على الشعب الذي هي دولته . وقد يبدو ان مثل هذه التفرقة بين الأمة والشعب غير ذات أثر في مشكلة الشرعية . إلا أن هذا خطأ جسيم وقعت فيه أغلب المدارس الفكرية التي حاولت أن تجد حلاً لمشكلة الشرعية و " سيادة القانون " ويكفي لبيان مدى جسامة هذا الخطأ أن نشير إلى ان فقيه القانون الدستوري الكبير اسمان عندما كان يقول : " ان الدولة هي التشخيص القانوني للأمة " كان يعتبر الشعب العربي في الجزائر جزءاً من الأمة الفرنسية ، لأنه جزء من شعب دولة فرنسا . وعلى هذا كانت كل محاولة استقلال عن الدولة تعتبر غير مشروعة . وكان لا بد من ثورة المليون شهيد ليقتنع فقهاء فرنسا أن الدولة التي كانت مفروضة على الشعب العربي في الجزائر بكل دساتيرها وقوانينها ، كانت غير مشروعة لأنها لم تكن تتفق مع حقيقة التكوين الاجتماعي لشعب هو جزء من الأمة العربية وليس جزءاً من الأمة الفرنسية .

ان هذا المثل يكشف لنا خطورة السؤال الذي يجب أن نطرحه ، قبل أي سؤال آخر . إذا أردنا أن نحل مشكلة الشرعية . و " سيادة القانون " : ما هو المجتمع الذي تكون غاية تطوره مقياساً لشرعية القانون فيه ؟ وإذا كانت الإجابة هي : الشعب في كل دولة ، فيجب أن نتذكر أن " الدولة " هي التنظيم القانوني للمجتمع . فدستور كل دولة ، أو قانونها الأساسي ، هو الذي يحدد الوطن والشعب والجنسية (الهوية) والحقوق والواجبات ... الخ . ونحن نبحث عن الشرعية حتى على المستوى الدستوري . ومن هنا يثور السؤال الذي نطرحه حول ما إذا كان التحديد " القانوني " للشعب يتفق مع حقيقته الموضوعية أم لا ؟ ... المفروض انه يتفق ، ولكنه فرض قد يكون صادقاً وقد لا يكون تبعاً لظروف قيام الدولة في كل مجتمع . وهذا يعني ان الدولة بكل ما فيها من قوانين لا

تكون مشروعة على هوى الذين أقاموها ليحكموا بها ، ولكنها تكون مشروعة بقدر ما تكون متفقة مع حقيقة الوجود الموضوعي للمجتمع .

وطبيعي ان هذا لا يصح إلا إذا كانت حقيقة الوجود الموضوعي قابلة للتحديد بغير رجوع الى القانون الوضعي . أي ان يكون للمجتمع وجود موضوعي سابق على الدولة . وهذا ما يؤكده النظر الى تكوين المجتمعات على ضوء قوانين " جدل الانسان " . فالمجتمعات ذاتها لم تتكون اعتباطاً ولكنها تكونت عن طريق التطور الذي عرفنا انه يتم من خلال مواجهة مشكلات الواقع الاجتماعي وحلها بالعمل . فكل مجتمع على هذا تكون " تاريخياً " ، وفي تاريخه خلق أدوات تطوره الخاص . خلق لغته المشتركة اللازمة لتبادل المعرفة بالمشكلات ، وخلق تكوينه البشري المتطور (من العشائري إلى القبلي إلى القومي) تبعاً لنمو المشكلات المشتركة بين جماعات معينة من الناس ، وخلق نظمه الداخلية من أخلاق وتقاليد وأدوات انتاج وسلطات ودولة وقانون تبعاً لمتطلبات تطوره . وهكذا يفترض في الأصل أن النظام القانوني في كل مجتمع يتفق مع التكوين التاريخي لذلك المجتمع . أو بتعبير آخر ان كل دولة قائمة في شعب متكون تاريخياً طبقاً لحاجته الحقيقية إلى دولة كما اكتشفها خلال تطوره . غير ان هذا الفرض لا يصدق إلا بالنسبة إلى قلة من الشعوب والدول في العالم . ذلك لأن كل الدول في العالم غير الأوروبي ، تقريباً ، صناعة الاستعمار الرأسمالي الذي فرض سيادته على شعوب الأرض منذ القرن السابع عشر وحتى الآن لم ينحسر تماماً بعد . حتى الدول الصغيرة في اوروبا من اول لوكسمبرج الى تشيكوسلوفاكيا ، دول رسمت حدودها على اثر الحرب الأوروبية الأولى . والمثال الذي قد يعنينا أكثر من غيره هو العديد من الدول القائمة في الوطن العربي . قبل خمسين عاماً فقط ، لم يكن لأية دولة من هذه الدول والدويلات والامارات والمشيخات وجود ، ولا يمكن لأي انسان في الوطن العربي ان يزعم أنه أو أحد أجداده كان صاحب الرأي الأخير في دولته أو حدودها ، أو شعبها ، أو دستورها ، أو قوانينها . كلها صناعة " انجليزية " أو " فرنسية " أو " ايطالية " أو صناعة مشتركة في مصنع الدول التي كانت تسمى " عصبة الأمم " . وعندما نشأت كل دولة اصطنع لها دستور ليكون مقياس شرعية القانون الوضعي فيها .

وطبيعي أن الفكر الأوروبي في علم الاجتماع أو علم القانون ، الذي غرس في رؤوسنا ما يتردد في الكتابات العربية عن الشرعية و " سيادة القانون " قد تجاهل كل ما يمكن أن يمد البحث في الشرعية الى مطابقة الدولة للوجود الموضوعي للمجتمع . أولاً لأن تلك مشكلة لم تكن ثائرة لدى اساتذة القانون في اوروبا الاستعمارية . وثانياً لأنه لم يكن من مصلحة أوروبا الاستعمارية أن تعلم أبناء المستعمرات ما ينبههم إلى عدم شرعية النظم القانونية التي أقامها المستعمرون . وهكذا نفتقد في الدراسات القانونية المتداولة في الجامعات العربية ، كل الجامعات العربية ، ذلك العنصر الأساسي في قياس الشرعية و " سيادة القانون " ، وهو ما إذا كانت الدولة قد قامت أصلاً مشروعة . وننسى حتى من الناحية القانونية الفنية ان البحث عن شرعية القانون الوضعي يجب ان يمتد الى وجود الدولة باعتبار أن الدولة نظام قانوني وضعي . ونتحدث عن الديمقراطية ونحتكم إلى أغلبية الشعب ، الأغلبية " العددية " ، بدون ان نفطن إلى ضرورة معرفة " عدد "

الشعب الذي يعنينا رأيه ، أو من حقه أن يبدي رأيه ، في الغايات الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي . ونغفل عن الملايين التي حرمت من حق الاستفتاء والانتخاب والتمثيل لأن مليوناً في الكويت او مليونين في لبنان ، أو خمسة ملايين في سورية قد يحتكمون في الشرعية إلى الأغلبية التي حددها دستور دولتهم ، مع ان دولتهم تلك ليست إلا حاجزاً مانعاً رادعاً لملايين الشعب خارجها من أن تسهم في إرساء قاعدة للشرعية في وطنها العربي الواحد .

على أي حال ألسنا نحتكم في شرعية القانون إلى غاية اجتماعية محددة موضوعياً على المشرعين أن يستهدفوا تحقيقها ؟ .. إذن فإن التكوين التاريخي للمجتمع لا يكون ذا صلة بالشرعية إلا إذا كان يتضمن غاية اجتماعية مشتركة تكونت هي أيضاً تاريخياً . أو بتعبير آخر اذا كان التكوين الاجتماعي للمجتمعات لا يتم اعتباطاً وانما يتم من خلال تحقيق المصالح الاجتماعية المشتركة فإن الغاية الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها القاون الوضعي لا يمكن ان تتحدد إلا بالنسبة إلى كل مجتمع " كما هو " مكوناً تاريخياً . أما ما هو أكبر من هذا فهو غاية مشتركة بين مجتمعات متعددة . واما ما هو دون هذا فهو غاية مشتركة لجزء من المجتمع .

فهل يتضمن التكوين التاريخي لمجتمع معين دليلاً موضوعياً على أن للناس فيه غاية اجتماعية مشتركة ، وما هي تلك الغاية ؟ ... في الإجابة على هذا السؤال لن نبحث في كل الأطوار الإجتماعية أو كل التكوينات البشرية ، بل نكتفي بالبحث فيما يعنينا في الوطن العربي وهو ذلك التكوين البشري الذي يسمى أمة . والأمة ظاهرةى غير منكورة بمعنى أنه لا يوجد أحد ينكر – جاداً – أن ثمة " أمما " مستقرة على أرض خاصة بها ، تكونت تاريخياً . ونعرفها من عناصر مشتركة كاللغة المشتركة والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة ... الخ . ولقد كان الليبراليون – وما يزالون – اساتذة الفهم " المسطح " للأمة وللقومية . أي وصف " الظاهرة – الأمة " كما هي موجودة وبيان الخصائص المشتركة بين الناس فيها . ويقولون عنها انها مجتمع طبيعي تطبيقاً لفكرة " القانون الطبيعي " التي يقوم عليها ويدور حولها كل الفكر الليبرالي . ولما كان " القانون الطبيعي " هو ذاته مجهولاً فإن الليبراليين لم يعرفوا قط " لماذا " تكونت الأمم وما يعنيه هذا من أثر في غاية تطور المجتمع المسمى أمة . فلما أرادت الثورة الليبرالية أن تسقط الكيانات السياسية المفروضة عليها من أمراء الاقطاع والكنيسة في القرون الوسطى لتقيم بدلاً منها " دولة " طبيعية وجدت أن الدولة القومية هي الدولة الطبيعية لأنها تجسد مجتمعاً " طبيعياً " . فقامت الدولة القومية على انقاض الدويلات الاقطاعية . ثم وقف الأمر عند هذا الحد . فالأمة وجود اجتماعي طبيعي يعرف من أوصافه ولكن لا يعرف أحد لماذا وجد وما أثر وجوده في حياة الناس . والقومية رابطة طبيعية بين أبناء الأمة الواحدة ولكنها رابطة سلبية أي مجرد انتماء لا يتضمن التزاماً بشيء . والحركات القومية ثورات ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية لا أكثر .

وستظل كل الكتابات الليبرالية التي صدرت منذ القرن السابع عشر حتى الآن عن الأمة والقومية والحركات القومية مطبوعة بالطابع الليبرالي إيجابياً وسلبياً . فهي تعترف بالوجود القومي (الأمة) وتصفه ، وتعدد مميزاته بدون ان تبحث عن تاريخ

تكوينه لتعرف لماذا وجد ، وبدون ان تتابع مصيره لتعرف ماذا سيكون . وهي تشيد بالقومية وتتعصب لها بدون ان تعرف في القومية التزاماً بغير الابقاء على ذاتها بالدفاع عن الوجود القومي . وهي تدعو إلى الوحدة القومية ولكن الوحدة في دعوتها غير مبررة بغاية اجتماعية . ومن هنا فإن الفهم الليبرالي للشرعية لا يتأثر بما إذا كانت الدولة قومية أو غير قومية .

ان هذا لا يعني أن الأمة وجود عقيم ، أو ان القومية رابطة سلبية ، أو أن الوحدة القومية غير ذات مضمون اجتماعي ، ولكن يعني ان هكذا نفهم الأمة والقومية والدولة القومية (الوحدة) ، اذا كنا ليبراليين . وقد سمح هذا المفهوم الليبرالي للقومية بأن تسخر الرأسمالية الناشئة في أوروبا " الدولة القومية " لأغراضها الاستغلالية ، مبتدئة باستغلال الأمة الموحدة في دولة ، ثم مستعملة الامكانيات القومية التي استولت عليها واستأثرت بها في سبيل شن حروب عدوانية على الشعوب والأمم الأخرى واستعمارها . ومن هنا جاء ما نراه دارجاً في بعض الكتابات عن الأمة وعن القومية من أنها ذات " صلة " بالرأسمالية وأن الحركات القومية حركات " برجوازية " وان " الدولة القومية " دولة برجوازية ايضاً .

فلما جاءت الماركسية ثورة ضد الرأسمالية مسلحة " بالمادية الجدلية " التي عرفنا انها تجعل من البناء الفوقي (الدولة والقانون والفكر ... الخ) انعكاساً لأسلوب انتاج الحياة المادية كان طبيعياً ان نرى في الدولة القومية انعكاساً لأسلوب الانتاج الرأسمالي . وبينما تعترف الماركسية بالأمة كظاهرة موجودة لا تفهم هي الأخرى أثرها في حياة الناس ، لأن حياة الناس – طبقاً للمادية الجدلية – يحددها اسلوب الانتاج . واسلوب الانتاج قد يكون واحداً في أكثر من أمة ، بل انه – في الماركسية – كان واحدا في عصور متعاقبة على العالم كله (العبودي – الاقطاعي – الرأسمالي) أي انه أممي . فجاءت الماركسية نظرية أممية تنكر على القومية أي أثر تقدمي في حياة الناس إلا بقدر ما يمكن ان تكون به البرجوازية " ذاتها " تقدمية في بعض مراحل التحول التاريخي . لهذا لا نجد " نظرية قومية " في الماركسية . وقد يبدو هذا غريباً مع ما نعرفه من كتابات ستالين ولينين في المسألة القومية وحق تقرير المصير . ولكنه صحيح . فلقد كان للماركسيين دائماً مواقف – فكرية وسياسية – من الأمة والقومية . ولكنها مواقف وليدة التجربة والخطأ خلال الممارسة . تختلف من حين إلى حين ، ومن مكان إلى مكان ، ومن ماركسي إلى ماركسي آخر ، آناً تصيب وآناً تخيب . أي انها لم تكن مواقف محددة عقائدياً بنظرية ماركسية في القومية متميزة كتميز النظرية الماركسية في الاشتراكية أو في الصراع الطبقي مثلاً . وقد كان من أثر هذا أن " المسألة القومية " بالذات كانت وراء أغلب الانشقاقات التي حدثت في صفوف الماركسيين . الموقف من القومية هو الذي ادى إلى الانشقاق بين الماركسيين الروس والماركسيين في النمسا ، وبينهم وبين الماركسيين في ألمانيا وفي بولندا . وهو الذي شق الحزب على أثر انشقاق " البوند " (الماركسيون الصهاينة) وهو الذي أثار الخلاف بين لينين وكاوتسكي . وهو الذي أدى الى انهيار الدولية الثانية . وفي آخر لحظات حياة لينين كاد الانشقاق أن يحدث بينه وبين ستالين حول الموقف من القومية ولم يحل دون ذلك الا وفاة لينين وهو يكتب آخر ما كتبه

... وكان عن المسألة القومية . ثم كان الموقف من القومية وراء الانشقاق بين الحزب الشيوعي السوفييتي وعصبة الشيوعيين اليوغوسلاف ، وهو الآن وراء الخلاف بين الماركسيين المعروفين " بالسوفييت " والماركسيين المعروفين " بالصينيين " . والأمر أكثر دلالة في الوطن العربي حيث لم يكن للشيوعيين أو الماركسيين موقف موحد من القومية العربية ، والوحدة ، فانشقوا أكثر من مرة في سنة ١٩٤٧ بمناسبة تقسيم فلسطين ، وفي سنة ١٩٥٨ بمناسبة تحقيق الوحدة ، وفي سنة ١٩٥٩ بمناسبة مشروع الوحدة الثلاثية ، وفي سنة ١٩٦١ عندما وقع الانفصال ... الخ .

ان هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها بمجرد اتهام الماركسيين بأنهم غير قوميين أو بمجرد اتهام هذا الجانب او الجانب الآخر ، أو الآخرين ، بأنهم غير ماركسيين أو لا يفهمون الماركسية . وليس من المقبول أن يكون تغيير لينين نفسه لموقفه من القومية عدة مرات خلال حياته راجعاً الى عدم معرفته الماركسية . انما السبب – فيما نرى – انه بينما يعترف الماركسيون بالوجود القومي (الأمة) لا تعلمهم المادية الجدلية كيف يتعاملون معه ، فلم يستطيعوا الالتقاء على " نظرية " واحدة في القومية . وآية هذا أن الماركسيين يطرحون " المسألة القومية " كما طرحها الليبراليون . ثم ينتقدونها بعد ذلك . وهو اسلوب عانى منه الماركسيون كثيراً عندما كان الليبراليون يطرحون الماركسية كما يفهمونها ويفترضون ان تلك هي الماركسية على حقيقتها ثم يبدأون في نقدها على هذا الأساس الذي بنوه بأنفسهم . ولا يفعل كثير من الماركسيين غير هذا بالنسبة إلى الأمة وإلى القومية . يطرحون القومية والحركات القومية كما فهمها الليبراليون ويفترضون أن تلك هي القومية والحركات القومية على حقيقتها ويزيدون فيبررون نظرياً مفهومها الليبرالي ، ثم يبدأون في نقدها على هذا الأساس الذي بنته الليبرالية . ومع انهم يعرفون أن الفهم الليبرالي للظواهر الاجتماعية فهم خاطىء ، وقد قدموا بدلاً منه فهماً جديداً لكثير من الظواهر الاجتماعية الا أنهم في شأن الأمة والقومية بالذات لم يقدموا هذا البديل .

وطبيعي بعد هذا أن نجد القومية " غائبة " عن البحث في الشرعية الماركسية كما هي " غائبة " في بحث الليبراليين حول الشرعية . وان مفهوم الدولة والقانون لا يتأثر في الماركسية بالتكوين القومي للطبقة . كما ان مفهوم الدولة والقانون لا يتأثر في الليبرالية بالتكوين القومي للشعب . وكما يمكن ان تتحقق الشرعية الليبرالية في امارة " لوكسمبورج " ، يستطيعون الحديث عن تحقيق الشرعية الاشتراكية في اليمن الجنوبي .

وقد آن لكل هذا أن ينتهي ويزول من علم الاجتماع ومن علم القانون معاً .

ذلك لأنه لا يمكن أن تكون الأمم قد تكونت اعتباطاً . ففي عالم يخضع كله ، ويخضع كل شيء فيه لقوانين لا يكفي ان نعرف الظاهرة الاجتماعية كما هي بل لا بد من ان نعرف كيف وصلت في حركتها التاريخية الى ما هي عليه ، ولماذا وصلت ، وما دلالة هذا بالنسبة الى المستقبل الذي يهمنا بالدرجة الأولى .

ونكتفي هنا بالإجابة عن السؤال : لماذا تكونت الأمم ؟ لماذا كنا أمة عربية مثلاً ؟ هل كان ذلك مصادفة تاريخية أو تم اعتباطاً لا أحد يدري لماذا ؟ انه سؤال لم يكن لنا

حظ التعرف على أية اجابة عنه في اية دراسة أخرى . مع انه سؤال حاسم في شان الشرعية و " سيادة القانون " .

" في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل . ويتولى الانسان حل التناقض بالعمل . اضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزها الى خلق جديد " . هذا هو قانون التطور الجدلي كما عرفناه من " جدل الانسان " . وترجمته الاجتماعية هي " تتطور المجتمعات من خلال العمل المشترك (الجماعي) لحل التناقض بين الواقع (حصيلة الماضي) والمستقبل (كما تعبر عنها حاجاتها) . أو بتعبير أسهل : ان المجتمعات تتطور خلال حل المشكلات التي يطرحها واقعها مستهدفة دائماً اشباع حاجاتها المادية والثقافية المتزايدة أبداً (الجدل الاجتماعي) .

إذا نظرنا على ضوء هذا الى تطور التكوين الاجتماعي مبتدئين بالطور القبلي السابق على " الوجود القومي " نجد ان التكوين القبلي كان حصيلة نمو واضافة تحققت خلال حل مشكلات الطور الذي سبقه . فهو أكثر منه تقدماً وأكثر منه شمولاً . فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف إليه ما يحدده كما يحدد الكل الجزء . فالمجتمع القبلي لم يلغ الاسرة فيه ، بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة بين ذوي الدم الواحد في حدود مشكلاتهم العائلية ، تضاف اليها الرابطة القبلية الواحدة فيما يتجاوز حدود الاسرة الى القبيلة . إضافة كانت حلاً لمشكلة تحققت بها للأفراد حتى من الأسرة الواحدة حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها من مقدرة على التحرر ... (كذلك) التكوين القومي للمجتمعات (كان) حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات فهو أكثر منه تقدماً ، أي فيه من الحريات للانسان أكثر مما كان . وهو أكثر منه شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويحدده كما يحدد الكل الجزء . فكما أن المجتمع القبلي لم يلغ الاسرة بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد ، بقيت الأسرة في الأمة الواحدة وأضيفت إليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي ، تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية ، قرى ومدناً ومناطق وأقاليم ، ثم أضيفت اليها الرابطة القومية اضافة كانت حلاً لمشكلات الأسر والاقاليم ذاتها ، تحققت بها للأفراد من الأسر ومن الاقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها او الرابطة المحلية وحدها ... الخ " .

هكذا جاء كخلاصة لدراسة طويلة في " أسس الاشتراكية العربية " باللغة المنتقاة على ما تفرضه الدراسة الفلسفية . ونقوله هنا بلغة أبسط : ان الأمة لا تتكون تاريخياً اعتباطاً .. بل تنمو المجتمعات وتتطور الى أن تصبح أمة خلال بحث الناس عن حياة أفضل . فعندما نجد أن جماعة من البشر قد وصلت خلال المعاناة التاريخية الطويلة الى الطور القومي ، أي ما دامت أمة ، فإن هذا يعني ان تاريخها الذي قد نعرف كل أحداثه وقد لا نعرفها ، قد استنفذ خلال بحث الناس فيها عن حياة أفضل كل امكانيات الأسر والعشائر والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معاً لتكوّن امة . وانها عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلا موضوعياً غير قابل للنقض على أن ثمة " وحدة موضوعية " ، قد نعرفها وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي ، أياً كان

مضمونها ، وانها – بهذا المعنى – مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بإمكانيات قومية ، وقوى قومية في نطاق المصير القومي . الذي هو مصير واحد بحكم أن وحدة المشكلات تقتضي وحدة الحلول ووحدة الحلول تقتضي وحدة العمل ، حتى تتم حركة الجدل الاجتماعي في المجتمع القومي .

اذن ، فعندما نكون في مواجهة مجتمع قومي (امة) تكون غاية التطور الاجتماعي كما هي محددة موضوعياً غاية قومية ، أي غاية مشتركة بين أبناء الأمة الواحدة . أما كيف نكتشفها في مرحلة تاريخية فقد عرفنا ان ذلك يتم عن طريق " الجدل الاجتماعي " . الجدل الاجتماعي على مستوى الأمة كلها . إذ عندما لا يسهم جزء من الأمة في الجدل الاجتماعي (نتيجة التجزئة مثلاً) يكون الجدل الاجتماعي قائماً في جزء من المجتمع فلا يهتدي إلا إلى بعض حقيقة المشكلة وبالتالي لا يعرف إلا حلها الجزئي ، ويعجز بإمكانياته الجزئية عن حلها حتى لو عرفها . ويترتب على هذا ان الديمقراطية لا يمكن ان تقوم في أمة إلا إذا كانت تنظيماً قانونياً لمساهمة كل أبناء الأمة في الجدل الاجتماعي . أما الذين لا يمثلون كل الشعب في الأمة فإنهم لا يمثلون " مجتمعاً " وقد يمثلون " جماعة " . وكل نظام قانوني من أول الدولة ، إلى الدستور إلى القانون إلى آخراللوائح الادارية لا يكون سوى صياغة لارادة هؤلاء " الممثلين " فهو بالنسبة إلى الأمة غير مشروع وليس مصدراً للشرعية . انه نظامهم القانوني ، ودولتهم ، ودستورهم ، وقانونهم ، ولوائحهم ... يعزلون بها جزءاً من الشعب لتنظيمه ويقيمون فيه دولة ليحكموه ، ويصدرون له قوانين ليتحكموا فيه ثم يستعملون قوة الدولة والقانون في ردع هذا الجزء من الشعب حتى لا يسهم مع باقي الشعب في بناء نظامه القانوني ودولته القومية ، وفي ردع باقي الشعب حتى لا يسهم في بناء النظام القانوني في الاقليم . وبهذا تكون (الدولة والقانون) قوة " مادية " تحول بذاتها دون توافر الشرعية في المجتمع القومي .

إذن ،

ليس مشروعاً في الأمة ، أية أمة ، إلا الدولة القومية .

١٨ – مبدأ تقرير المصير :

ان الحديث عن شرعية الدولة يضعنا امام ما يعرف باسم " مبدأ تقرير المصير " . ويصعد بالبحث في الشرعية من نطاق القانون الداخلي إلى مستوى القانون الدولي . وكلها قوانين وضعية ، صاغها المشرعون على ما يريدون وان كان القانون الدولي قد صاغته دول على ما تهوى ولم يضعه أفراد يمثلون مجتمعا . واذا كان المشرعون ، داخلياً أو دولياً ، يعبرون في القواعد القانونية عن غايات يستهدفون تحقيقها ، فإن الدول الاستعمارية هي التي وضعت الصيغة الأولى لقواعد القانون الدولي ومن هنا نستطيع ان توقع " الغاية " التي كانوا يريدون لها أن تتحقق في المجتمع الدولي .

فما هو ذا الذي يسمى " مبدأ تقرير المصير " في القانون الدولي .

بدون أية مبالغة نستطيع ان نقول انه " مبدأ النفاق الدولي " . اكذوبة قانونية صاغها الرأسماليون وأضافوها إلى قواعد القانون الدولي تحت عنوان " مبدأ تقرير المصير " ليحولوا دون ان تحقق الأمم مصيرها . ولنبدأ من البداية .

في البدء كان " حق " تقرير المصير نظرية مؤداها أن لكل " أمة " الحق في ان تكون لها دولة قومية . وعلى هذا الوجه ناقشها لينين في رده تحت عنوان " حق الأمم في تقرير مصيرها " على دراسة روزا لكسمبرج الماركسية تحت عنوان " المسألة القومية والاستقلال " . الحديث كله كان يدور ، اثباتاً ونفياً ، عن علاقة الأمة بالدولة . أما على مستوى القانون الدولي فقد كان هناك ما يسمى " حق الفتح " وبمقتضاه تؤول ملكية الشعب المغلوب إلى الدولة الغالبة في الحروب الاستعمارية . وكان كل ذلك مشروعاً ومصدراً للشرعية . كان " القانون " الذي تصدره الدولة الغاصبة هو مصدر الشرعية في الأمم والشعوب المستعمرة . ومنها نعرف كيف كانت " الشرعية " تدرس – دراسة جدية – في الجامعات العربية ، ويشرحها الفقهاء ، وتلتزمها المحاكم ، حتى في ظل الاحتلال . على أي حال قد تغير وضع المسألة بعد الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨) . وفيما يلي ننقل قصة هذا التغيير عن اساتذة القانون الدولي بجامعة القاهرة بما فيه المراجع التي أشارت إليها :

١- " تعريف حق تقرير المصير وتعيين أشكاله المختلفة وترتيب النتائج القانونية اللازمة عليها يشكل – حالياً – بجوار تعريف العدوان – أحد المشاكل الرئيسية التي تواجه علم القانون الدولي المعاصر . ويرجع ذلك إلى التعسف الذي صاحب استعمال هذا الحق في أعقاب مناداة الرئيس الأمريكي ولسن به خلال الحرب العالمية الأولى . ومن الأمانة أن نقرر هنا أن حق تقرير المصير قد ظهر وقتها كوسيلة سياسية للحصول على مؤازرة هذه الشعوب ومساعدتها للدول المتحالفة . ففي ديسمبر عام ١٩١٥ صرح الرئيس ولسن أن حق الفتح الذي كانت تعترف به القواعد الدولية التقليدية يتعارض مع حق الشعوب في اختيار حكامها " [**د . عائشة راتب " مشروعية المقاومة المسلحة " ص ٣٧ .**] .

هكذا ولد مبدأ تقرير المصير من مخاض الحرب الأوروبية الأولى .

٢- و " جرى العمل الدولي في عهد عصبة الأمم وبعد قيام الأمم المتحدة على إعطاء حق تقرير المصير للجماعات التي رغب المجتمع الدولي في الاعتراف بها كأمم مستقلة . وتم تعريف الأخيرة (الأمم) بأنها الجماعات التي لها اهلية وقدرة التمتع بالاستقلال وممارسته . ويبدو من ذلك ان الجماعة الدولية ارادت الاعتراف لهذه الجماعات بالشخصية القانونية أي بالحق في تكوين دولة ، وربطت بالتالي بين معنى الشعب ومعنى الأمة " . [**د . عائشة راتب " مشروعية المقاومة المسلحة " ص ٤٠ .**] .

وهكذا كانت الجماعة من الناس تسمى أمة ، أو لا تسمى ، لا تبعاً لتكوينها التاريخي ، ولكن تبعاً لما إذا كانت الدول – صاحبة الشأن في السياسة الدولية – تريد او لا تريد ان تمنحها من عندها حق إقامة دولة . ولعله من المفيد أن نذكر أنه طبقاً لتقدير

تلك الدول قررت طغمة المستعمرين في اغسطس سنة ١٩٢٠ (معاهدة سيفر) أن كلا من الأكراد والعراقيين والحجازيين والسوريين أمم فمنحتها حق إقامة دول بإسمها ولم تر أن الأمة العربية " أمة " تستحق دولتها القومية .

٣- واستمر الخلط بين الأمم والشعوب في ميثاق هيئة " الأمم " المتحدة حتى يسمح هذا الخلط للدول الكبرى بان تختار التفسير الذي يعجبها عندما تمنح الناس حق تقرير المصير . إذ " يلاحظ أن ميثاق الأمم المتحدة قد ربط بين حق تقرير المصير وبين مبدأ السيادة والاختصاص الداخلي على الوجه التالي : تؤكد الفقرة الثانية من المادة الأولى من الميثاق ضرورة انماء العلاقات الودية بين " الأمم " على أسس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية بين " الشعوب " وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها ... ويذهب البعض إلى ان كلمة الأمم الواردة في صدر الفقرة الثانية من المادة الأولى تعني الدول وأن هذه الفقرة لم تقصد اعطاء حق تقرير المصير للجماعات القومية

(Norman Bentwich and Andraw " A Commentary" on the Charter of the United Nation , 1950 , p , 7)

ويذهب البعض الآخر إلى ان الفقرة الثانية من المادة الأولى بأكملها هي اعلان عن حسن النية في مواجهة الشعوب التي لم تحصل بعد على تقرير مصيرها غير انها لا تكفي كأساس لمكالبة الشعوب غير المتمتعة بالحكم الذاتي بتغيير وضعها القانوني .

(Verzijle , (International Law … 3 , 1968 , v. I ,P . 322)

٤- و" تجدد الخلاف حول معنى الأمة والشعب عند نظر المشروعات الأولى لاتفاقات حقوق الانسان . فقد تضمنت هذه الاتفاقات عبارة all people and nations لها الحق الجماعي في تقرير المصير . وثار التساؤل من جديد حول المقصود بكلمة الشعوب ، وهي ترمي إلى اعطاء جماعة الأفراد الذين جمعتهم المصادفة أو الظروف التاريخية على اقليم دولة معينة فكونوا شعب هذه الدولة حق تقرير المصير ؟ .. أم هل تقصد اعطاء هذا الحق للجماعات القومية الموجودة على اقليم الدولة "

[د . عائشة راتب " مشروعية المقاومة المسلحة " ص ٤١و٤٢و٤٣ .] .

لماذا كل هذا الخلط بين الأمة والشعب في حق تقرير المصير ؟ إذا كانت الدول التي تصوغ – بمقدرتها العسكرية – قواعد القانون الدولي تريد أن تظل لها المقدرة على ان تمنح من تشاء وتسلب من تشاء حق تقرير المصير فإن الابقاء على كلمة " الشعب " تكفيها . ففي كل امة شعب ، ويمكن ان يسمى كل جزء من أمة شعب ، وأية جماعة من الناس يمكن أن يقال لهم شعب . أما إذا قيل " أمة " فهي اشارة إلى تكوين اجتماعي تاريخي لا يمكن لأحد ان يصنعه على ما يشاء كما لا يمكن له أن ينكره إذا كان التاريخ قد صنعه . اذن فمصدر " العكننة " على مزاج الدول الكبرى هو كلمة " أمة " التي تسربت الى ميثاق هيئة الأمم المتحدة التي قامت دعوتها أصلاً ، خلال الحرب الأوروبية

الثانية ، متضمنة شرط الانضمام الى الحلفاء للحصول على عضويتها . فكانت منذ البداية مؤسسة على النفاق . لا بد اذن ان تحذف كلمة الأمة حتى يصبح حق تقرير المصير تحت رحمة القادرين على منحه أو في متناول يد القادرين على تحقيقه . و " لعل هذا ما دفع اللجنة الخاصة التابعة للجمعية العامة الى حذف كلمة nation (أمة) من مشروع لجنة حقوق الانسان في ديسمبر سنة ١٩٥٥ . ولا تشير هذه الاتفاقات الآن إلا إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها . والواقع ان اقتصار الاتفاقات على تعبير " حق الشعوب " يفترض استبعادها لمفهوم الأمة ورغبتها في إعطاء هذا الحق لجماعة الأفراد التي تؤلف شعب الدولة " [**د . عائشة راتب " مشروعية المقاومة المسلحة " ص ٤٣ .**] .

تلك هي قصة " مبدأ تقرير المصير " في القانون الدولي . وفي ثنايا تلك القصة استطاع شعب من الذين خانوا اممهم أن يصبحوا دولة في فلسطين تحت اسم " اسرائيل " وأن يحصلوا على مقعد في الأمم المتحدة .

فهل كان كل ذلك مشروعاً .

مجرد التسليم بمشروعية الدولة ، أية دولة ، غير متفقة مع التكوين الاجتماعي التاريخي للمجتمع نقطة بداية . ستتلوها نتائج قانونية مترتبة عليها لا يفطن اليها كثير من الذين يتجاهلون الأمة ، ويستهينون بالفكر القومي ، الذي هو وحده قادر على أن يبرر مواقفهم المعلنة . مثلاً : إذا كانت الدول الاقليمية في الوطن العربي مشروعة ، فإن قواعد القانون الدولي التي تتضمنها قرارات الأمم المتحدة في خصوصية عزل القومية عن الدولة تكون مشروعة ، ويكون قرارها بالاعتراف بإسرائيل مشروعاً .

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا إلى أي مدى هي خطيرة مشكلة الشرعية و " سيادة القانون " ، وإلى أي حد هي بعيدة عن الدراسة الاكاديمية ، وكم هي شاملة مشكلات عديدة ليست مشكلة الديمقراطية الشكلية إلا واحدة منها . تلك المشكلة التي يجب كثيرون ان يثيروها من منطلقات ضيقة على اسس متداعية بدون أن يفطنوا إلى أن واجب الذين يتناولون القضايا المحدودة ان يتناولوها في نطاق وعلى ضوء نظرية عقائدية متكاملة ، حتى لا تذهب بهم المواقف التكتيكية من قضية واحدة الى غايات مضادة لذات الغايات التي يعتقدون انهم يخدمونها .

اما نحن فقد سبق ردنا على كل هذا العبث بحق تقرير المصير . او سبق ان ارسينا أسس الرد عليه . فنحن نعرف الآن ان الأمة تكوين تاريخي ، وانها ما دامت أمة فهي تقدم بهذا وحده دليلاً غير قابل للنقض على وحدة المصير القومي ، سواء عرف الناس هذا ام لم يعرفوه . فمن هنا يكون لكل أمة حق في التحرر مصدره وجودها الاجتماعي ذاته وليس إرادة جيل من ابنائها . ولكل أمة حق في أن تقيم دولتها القومية مصدره وجودها الاجتماعي ذاته وليست قرارات الأمم المتحدة أو قواعد القانون الدولي . والمعنى الوحيد لحق تقرير المصير هو الحق التاريخي الاجتماعي لكل أمة في ان تتحرر وتتوحد ، بدون شروط ، بدون استفتاء ، بدون اتفاق ، بدون معاهدة ، بدون قرار من هيئة الأمم المتحدة . وكل ما يرد على هذا الحق من قيود يضعها القانون الداخلي او القانون الدولي هي قيود غير مشروعة بل ان هيئة " الأمم " المتحدة ستظل منظمة غير

مشروعة إلى ان تكون منظمة " أمم " متحدة ، وليست مؤسسة " دول " صنعتها " وتديرها القوى الباغية على ما تريد . مؤسسة تعترف بدولة فورموزا ولا تعترف بدولة الصين .

١٩ـ الصراع الديمقراطي :

عرفنا مما سبق أن للشرعية أركاناً ثلاثة لا بد من توافرها معاً في أي مجتمع ليكون النظام القانوني الوضعي (أو الدولة) مشروعاً ، أي متفقة أهدافه مع حركة التطور الاجتماعي وغايته كما هي محددة موضوعياً . تلك الاركان هي التحرر (فقرة ١٦) والاشتراكية (فقرة ١٧) واتفاق نطاق الدولة مع التكوين التاريخي للمجتمع (فقرة ١٨) . عندما تتوافر هذه الاركان الثلاثة – معاً – نكون في مواجهة مجتمع ديمقراطي يستطيع الناس فيه أن يحددوا الغاية الاجتماعية التي يجب أن يستهدفها القانون الوضعي وأن يعبروا عنها في قانون ملزم للناس جميعاً في دولة توفر للمجتمع أفضل امكانيات التطور . فهي عندئذ دولة شرعية أو " دولة قانون " كما يجب ان يسميها بعض فقهاء القانون العام .

أما عن الشكل الديمقراطي فهو أمر " فني " لا يتضمن قيمة في ذاته وانما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة ، بحيث يسمح كل مجتمع وفي اية مرحلة بأقصى امكانيات الجدل الاجتماعي لكل انسان في المجتمع .

غير ان كل هذا لا يعني ان المشكلات الاجتماعية ستحل تلقائياً في المجتمع الديمقراطي . انما يعني فقط ان عنصر الشرعية اللازم لحل المشكلات حلاً صحيحاً قد تحقق . أما حلها فعلاً فيتوقف على مدى كفاءة الناس ، في كل مجتمع على حدة ، على الجدل الاجتماعي : التقدم الثقافي والتقدم العلمي والتقدم الفني (التكنيك) . وتلك عناصر تتحدد تبعاً للواقع الحضاري في كل مجتمع في كل مرحلة تاريخية معينة . فبعد أن تتوافر للناس ، بالشرعية ، الامكانيات الديمقراطية لمعرفة المشكلات التي يطرحها واقعهم الاجتماعي وحلولها وتنفيذ تلك الحلول في الواقع يتوقف تطورهم الفعلي ، مداه ومعدل سرعته ، على مدى " صحة " معرفتهم تلك المشكلات وحلولها والاستعمال الصحيح لامكانيات العمل المتاحة . وفي هذا لايستوي الناس أفراداً ولا تستوي المجتمعات . إذ يواجه فرد المشكلات التي يطرحها واقع مجتمعه بقدر خاص من العلم والخبرة والمقدرة على العمل . ويواجه كل مجتمع مشكلات تطوره برصيد حضاري وعلمي ومادي خاص به . ويتوقف معدل سرعة التطور الفعلي حينئذ على تلك الخصائص المميزة لكل مجتمع . ومن ناحية ثانية فإن المشكلات الاجتماعية ليست محدودة ولا ثابتة بل هي متعددة ومتغيرة ومتجددة . وما ان تحل مشكلة حتى تثور مشكلة أخرى تحتاج هي الأخرى الى وعي جديد وعلم جديد وجهد جديد . ومهما يكن من كثرة المشكلات التي يتفق الناس على حلولها في مجتمع معين فإن مشكلات جديدة تكون بينهم محل خلاف . وفي المشكلات التي لا يتفق الناس في معرفتها ، أو في حلها ، أو في اسلوب هذا الحل ، تحاول كل جماعة ذات رأي فيها أن تنفذ في المجتمع حلول المشكلات الاجتماعية التي ترى أنها الحلول الصحيحة كما وعتها .

فما هو الحل ؟

الديمقراطية أيضاً .

فقد عرفنا من قبل أن الديمقراطية تحسم الخلاف في آخر مراحل الجدل الاجتماعي (العمل) بأن تلزم الاقلية بتنفيذ رأي الأغلبية ، وذلك بقوة الردع التي تتضمنها القاعدة القانونية وتقوم على تنفيذها سلطة الدولة . وهكذا ينحصر الخلاف في ظل الديمقراطية في معرفة المشكلات وحلولها أي في حرية العلم والرأي ، وهما للجميع أغلبية وأقلية . ولا يبقى أمام كل صاحب رأي إلا طريق واحد لتحقيقه هو ان يثبت لغيره من خلال الحوار الديمقراطي أن رأيه هو الذي يتفق مع الحقيقة الاجتماعية . وبذلك تعود الديمقراطية فتؤكد ذاتها كطريق وحيد الى التطور في ظل الدولة الشرعية . فحتى مع الخلاف في الرأي والتفاوت بين الناس في الثقافة أو العلم أو المقدرة على العمل تتيح الديمقراطية (الشكل القانوني للجدل الاجتماعي) أفضل الامكانيات لمعرفة ما يجب أن يكون في المجتمع . " فلا وجه اذن لضيق المتفوقين في الجدل : القادرين على الاحاطة بالمشكلات ومعرفتها معرفة صحيحة ، وايجاد الحلول العلمية لها والقادرين على العمل ، بالذين لا يعون المشكلات وعياً صحيحاً ولا يعرفون حلولها العلمية ولا يقدرون على العمل الذي يتطلبه الحل . لأن ضعف المقدرة على الجدل الاجتماعي (الممارسة الديمقراطية) مشكلة المشكلات في أي مجتمع لا تجد مشكلاته حلولها الصحيحة ولا القادرين على تنفيذ تلك الحلول . فإذا لم يدرك الذين يدعون التفوق الجدلي هذه المشكلة ويحلوها فإن مقدرتهم الجدلية تكون زعماً مغروراً لا أساس له . وان ادركوها فإنها لا تحل بالمحاولة الفاشلة لتعطيل الجدل الاجتماعي ، بإلغاء الديمقراطية ، ولكن بنقل وعيهم الى الغافلين وعلمهم الى الجاهلين ، وان يكونوا طليعة العاملين . أي بمزيد من الحرية والديمقراطية . بمزيد من العلم والتوعية والممارسة " .

وهكذا نعرف ان الشرعية متى توافرت في المجتمع لاتحول دون اختلاف الناس فيما بينهم . والواقع أنه خلاف لابد منه بحكم حركة التطور التي لا تتوقف والتي تطرح في كل يوم جديداً قد يختلف فيه الناس قبل ان يصلوا فيه الى اتفاق ليختلفوا بعده في امر جديد . ولكن مميز الشرعية انها تبقي على هذا الخلاف في نطاقه الموضوعي : نطاق الجدل الاجتماعي الذي يصبح عندئذ صراعاً ديمقراطياً . والصراع الديمقراطي كتعبير شرعي عن الجدل الاجتماعي هو الطريق السوي الى التقدم الاجتماعي مهما تكن درجة التخلف الحضاري في أي مجتمع . لأن الصراع الديمقراطي بطرحه المشكلات الاجتماعية والحوار حولها والممارسة الديمقراطية لا يقدم أفضل السبل لمعرفة الحقيقة الاجتماعية فحسب بل هو مدرسة تدرب الناس في المجتمعات على الجدل الاجتماعي ، قانون التطور الحتمي . وذلك أمر يتطلب أكبر قدر من الانتباه في المجتمعات المتخلفة او النامية بوجه خاص . ذلك لأن الممارسة الديمقراطية في تلك المجتمعات تكون عادة مصحوبة بأخطاء كثيرة قد يكون بعضها جسيماً ، مردها الى التخلف الثقافي والعلمي وحداثة عهد الناس بالحرية . وفي ذات الوقت يكون التخلف الاقتصادي عاملاً ملحاً على سرعة انجاز الحلول لمشكلات اجتماعية ، عميقة . فنواجه بازمة المجتمعات المتخلفة او

النامية ، التي هي علامة مميزة لهذا العصر : الحاجة الملحة إلى التقدم الاجتماعي مع ضعف المقدرة الثقافية والعلمية والمادية على التقدم الاجتماعي .

في هذه الأزمة يلعب المثقفون دوراً بالغ الخطر والخطورة .

ونعني بالمثقفين أولئك الذين توافرت لهم المقدرة الفكرية والعلمية والفنية لإدراك المشكلات " الاجتماعية " ادراكاً صحيحاً ومعرفة حلولها الصحيحة بالإضافة الى المقدرة على العمل الاجتماعي . ولا نعني بالمثقفين على أي وجه الذين لا يعرفون من العلم إلا ما تعلموه في معاهده المتخصصة ويجهلون صلته بمشكلات التطور الاجتماعي او لا يهتمون بتلك الصلة ، أو بمعنى أوضح نعني بالمثقف ، المثقف سياسياً وليس مجرد حامل احدى المؤهلات الجامعية . أولئك – اينما وجدوا – هم قادة حركات التطور . وفي المجتمعات المتقدمة كثرة منهم قد تفيض عن حاجة القيادة . ولكنهم في المجتمعات المتخلفة والنامية ، قوة نادرة ذات قيمة فائقة في حركة التطور الاجتماعي . وذلك مصدر خطرهم .

غير أنهم في المجتمعات المتخلفة والنامية أيضاً يشكلون قوة ذات خطورة لا يستهان بها . ذلك لأنهم أكثر معرفة وعلماً ومقدرة على العمل الاجتماعي من الكتلة البشرية السائدة في مجتمعاتهم . وبينهم وبين سواد الشعب المتخلف ثغرة فاصلة في المقدرة على الجدل . ويؤدي هذا " بكثير " منهم إلى الاستعلاء على الناس . والعزلة عن الجماهير ، ومحاولة استغلالها عن طريق فرض وصايتهم على الذين لم تتح لهم الفرصة التي اتيحت لهم ليتعلموا ما تعلموا . ونكون في مواجهة " البيروقراطية " ، مصاصة دماء الشعوب ، التي لا يكف المنتمون اليها ، لحظة واحدة ، عن سرقة الناس ثم احتقارهم لأنهم جهلة ، ويتخذون من جهد المسروقين مبرراً لاستحقاقهم ما سرقوا . انهم عادة موظفو الدولة ، الخبراء بالقواعد القانونية واللوائح الإدارية والقادرون دائماً على ان يدفنوا آمال الشعوب في إضبارة من الورق ، وان يعلقوا حياة الناس على توقيع مجهول ، وان يحيلوا أكثر الشعارات ثورية الى حروف ميتة ، بحكم القانون . أولئك البيروقراطيين لا يجهلون ما يجب أن يكون في المجتمع ، ولا يفعلون شيئاً إلا بعد أن يلبسوه شرعية شكلية ، بل انهم يفرطون في توفير الشكل الشرعي بما يضيفونه على تصرفاتهم من توقيعات : توقيع نظر ، توقيع روجع ، توقيع موافق ، توقيع يعتمد ... ثم توقيع يصرف .. حتى تتوه المسئولية بين عديد من المختلسين . وهم ليسوا اقطاعيين أو رأسماليين أو اشتراكيين ، انهم – ببساطة – اقطاعيون أو رأسماليون أو اشتراكيون متى ، وإلى المدى ، الذي يكون مناسباً للاستيلاء لأنفسهم على أموال الشعب الذي يحتقرونه . انهم المستغلون ي كل مجتمع متخلف أو نام ، لأنهم ثمرة التخلف ذاته ، أو علامته ، حيث تكون الحاجة ماسة إلى من يقرأون ويكتبون في مجتمع من الأميين ، فأولى بالامتياز أن يكون للموظفين .

خارج نطاق البيروقراطية تضم القوات المسلحة في المجتمعات المتخلفة أو النامية قطاعاً من المثقفين . ولما كانت فرص الاستغلال البيروقراطي في تنظيم عسكري (جيش) أقل بكثير منها في اجهزة الدولة الأخرى فإن فرص التصدي لقيادة التطور

الاجتماعي تكون ، في البلاد المتخلفة أو النامية ، متاحة للمثقفين من القوات المسلحة الذين لم تفسهم البيروقراطية ويملكون في الوقت ذاته المقدرة المادية على تحقيق ارادتهم إذا أرادوا ، بالاضافة الى معرفتهم " الحاجة الملحة الى التقدم الاجتماعي مع ضعف المقدرة الثقافية والعلمية والمادية على التقدم الاجتماعي " . وعندما يتصدى المثقفون من القوات المسلحة لقيادة عملية التطور الاجتماعي نكون أمام تلك الظاهرة التي سادت أغلب بلاد العالم الثالث بعد الحرب الأوروبية الثانية . وهي ظاهرة مبررة موضوعياً بالتخلف . ولكن قيمتها في حل مشكلة التطور الاجتماعي تتوقف على ادراك قادتها في كل مجتمع معين لتلك المشكلة ادراكاً صحيحاً وحلها حلاً صحيحاً بالامكانيات المتاحة .

فإن ادرك قادتها أن مشكلة التطور في المجتمعات المتخلفة أو النامية ، لا تتعلق بالتنمية الاقتصادية لتعويض سنوات التخلف الاقتصادي فقط ، بل تتعلق أيضاً بتنمية المقدرة الانسانية على الجدل الاجتماعي لتعويض سنوات التخلف الديمقراطي أيضاً ، فإنهم يحلون المشكلة حلاً صحيحاً بالتزام أولوية الانسان : تحرير الانسان من القهر السياسي والاقتصادي ليستطيع الانسان الحر ان يبني الاشتراكية . ويصبرون في هذا على كل اخطاء الناس مدركين ان تلك الضريبة يدفعها المتخلفون ليتقدموا – الحرية ومزيد من الحرية حتى يتعلم الناس كيف يكونوا أحراراً . والديمقراطية ومزيد من الديمقراطية حتى يتعلم الناس كيف يحلوا مشكلاتهم . الانسان أولاً . بدون احرار لا توجد الحرية . وبدون الاشتراكيين لا توجد الاشتراكية . وما يمنح للناس بدون ان يصنعوه يغتصبه منهم من يقدر على اغتصابه بدون ان يقدروا على مقاومته . لن يشعر الناس أبداً أنهم شركاء في مصير مجتمعهم فعلاً إلا إذا شاركوا فيه فعلاً . ولا طريق إلى هذا إلا بالديمقراطية . وبالديمقراطية تتاح أفضل امكانيات ردع البيروقراطية . إذ بإطلاق حرية الشكوى والرأي ، وممارستهما على أوسع نطاق وبدون خوف ، يعري المسروقون السارقين ، ولا يجد البيروقراطيون أحداً ينافقونه إلا الجماهير ذاتها وتلك أول الطريق لتدريبهم على احترام الذين يدفعون أجورهم ، ان آخر شيء يمكن ان يكون المجتمع المتخلف في حاجة اليه هو حصانة موظفي الدولة . لأن المشكلة في المجتمع المتخلف ليست كيف نحمي الموظفين من التطاول عليهم والمساس بهيبتهم ولكن كيف يتعلم الموظفون ان يهابوا الناس .

بدون هذا ، بدون هذا التدريب الديمقراطي الشاق ، سيجد القادة أنفسهم معزولين عن شعب يخشاهم كما تعود خشية حكامه ، وينافقهم كما تعود منافقة مستغليه ، يتجمع إذا دعوه ، وينفض إذا أمروه ، ويدلي برأيه ان طلبوا رأيه ولكن على ما يريدون . ويغيره إن ارادوا . فإذا بهم – بالرغم من كل ما قد يبذلوه من أجل الشعب – أبعد ما يكونون عن الشعب ، لسبب بسيط ، هو أن الشعب غائب عن حركة التطور في مجتمعه . وعندما يغيب الشعب لا تبقى إلا البيروقراطية المنافقة المستعدة لخدمة كل سيد والتي تملك في كل الظروف المقدرة على الاستغلال في ظله او باسمه ، واستغلاله هو أيضاً مادام الشعب غائباً .

الانسان أولاً .

وأول حق للانسان في أي مجتمع توافرت فيه الشرعية ان يمارس دوره باعتبار أنه العامل الاساسي في التطور . والديمقراطية هي اسلوب تلك الممارسة . أما الذين يخشون على مجتمعاتهم من اخطاء الناس فيه فإنهم يخطئون خطأ جسيماً ، لأنهم يريدون لمجتمعهم أن يتطور على الوجه المثالي الذي استعاروه من مجتمعات أخرى في حين ان أي تطور في اي مجتمع لا بد له من أن يبدأ من واقعه ، من نقطة التقاء ماضيه بمستقبله ، مهما يكن واقعه أبعد عن أحلام المثاليين فيه . وعلى الذين يريدون أن تكون لهم تقاليد ديمقراطية أن يدفعوا من الاصرار على الممارسة ثمن تلك التقاليد .

ونحن – في كل هذا – نفترض ان الشرعية قائمة : مجتمع متحرر اشتراكي يتفق نطاق الدولة فيه مع تكوينه التاريخي ، ولكنه متخلف . حديث العهد بالشرعية . فندافع عن الشرعية وندعو الى الصبر على الديمقراطية ونحذر من ضيق المثقفين القادة في المجتمعات المتخلفة بالناس الذين يزعمون استعدادهم للتضحية من اجلهم حتى بحياتهم في الوقت الذي لايقبلون فيه التضحية بالاستماع اليهم والتنازل من أجلهم عن رأي قد يكون خاطئاً . وطبيعي أنه عندما تستقر الديمقراطية نظاما للجدل الاجتماعي ويجني الناس ثمار اتفاق النظام القانون الوضعي مع القوانين الموضوعية لن يكون أحج قادراً إلا على أن يسمع ويطيع ما يقوله الشعب .

أما عندما لا تقوم الشرعية ، فنحن في مواجهة الديكتاتورية .

فما الديكتاتورية ؟

٢٠ – الديكتاتورية :

الديكتاتورية نظام قانوني وضعي (دولة) غير مشروع . ومن هنا يختلف مفهومها تبعاً لاختلاف مفهوم الشرعية ذاتها . وقد عرفنا منذ البداية – ولا بأس ان نتذكر الآن – ان الشرعية لا تعني اتفاق تصرفات الأفراد وأجهزة الدولة او حاكميها مع قواعد القانون الوضعي ، بل تعني اتفاق الغايات التي يستهدفها القانون الوضعي مع حركة التطور الاجتماعي وغايته . والواقع أن الديكتاتورية أكثر النظم السياسية انضباطاً بالقانون الوضعي لسبب بسيط هو انها قادرة دائما على ان تضع قانوناً يضبط ما تريد . وبالتالي لا يمكن الحكم على نظام ما بأنه ديكتاتوري أو ديمقراطي بالبحث فيما إذا كانت تصرفات الحاكمين فيه مطابقة أو غير مطابقة لقواعد القانون الوضعي ، بل بالبحث فيما اذا كان مشروعا او غير مشروع بالمعنى الذي عرفناه للشرعية .

والشرعية في المفهوم الليبرالي تعني عدم تدخل القانون في النشاط الفردي على أساس أن غاية التطور الاجتماعي تتحقق تلقائياً وبحكم القانون الطبيعي ، من خلال النشاط الفردي . وبناء على هذا تكون الديكتاتورية هي ذلك النظام الذي يسمح للدولة بالتدخل في النشاط الفردي ومحاولة تحقيق غايات اجتماعية . وهي تؤدي هذا الدور غير المشروع ليبرالياً باستعمالها سلطة الردع التي تتضمنها القاعدة القانونية . غير أنه من المهم أن ننتبه إلى أن استعمال سلطة الردع هذه ليست هي مقياس الديكتاتورية ، وإنما هي ديكتاتورية لأنها تستعمل سلطة الردع في سبيل تحقيق غاية اجتماعية .

ذلك هو المفهوم الليبرالي للديكتاتورية .

فجاءت الماركسية فأخذت الدولة كما هي في الليبرالية وقبلت المفهوم الليبرالي للديكتاتورية ثم بررته نظرياً على أساس من الصراع الطبقي . فالدولة الليبرالية ديمقراطية ولكن بالنسبة الى الرأسماليين ولكنها ديكتاتورية بالنسبة الى الطبقة العاملة . وهكذا ستكون الدولة دائماً ذات وجهين ديمقراطية بالنسبة الى الطبقة السائدة ديكتاتورية بالنسبة الى الطبقة المسودة . حتى عندما تستولي عليها الطبقة العاملة فهي عندئذ ديكتاتورية البروليتاريا ضد البرجوازية وعندما تؤدي دورها تزول لأنها دائماً أداة قهر طبقي ، أداة الديكتاتورية ، وعندما يزول الصراع الطبقي في المجتمع الاشتراكي لا تبقى لها وظيفة فتتلاشى .

كلام محكم من حيث هو " رد فعل " للمفاهيم الليبرالية .

إلا أن " خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية " قد كذبته وهو على أي حال يختلف تماما مع قولنا أن الديكتاتورية – في كل الأوقات وأيا من كان الحاكمون – نظام غير مشروع .

والواقع أن الدولة (أو القانون) بما تتضمنه من سلطة الردع لا تتلاشى ولا يمكن أن تتلاشى . لأن الدولة (أو القانون) أداة ادارة وردع في المجتمع . وهي بذاتها حل لمشكلة اجتماعية دائمة : وحدة المجتمع وتفرد الناس فيه . فهي وليدة تكوين المجتمع ذاته . وستظل أبداً لصيقة به ومصاحبة لوجوده . ولن توضع ابداً في سلة المهملات حتى ولو تحققت أمنيات لينين : فحتى لو أصبح الناس أمة واحدة ، وانتهى الاستغلال في الأرض فلن يتوقف التطور أبداً . وسيظل خلاف الأفراد حول الخطوة القادمة للتطور الأممي موجوداً أو قابلاً للوجود ، وستظل ضمانات تحقيق الغاية الاجتماعية كما تحددها أغلبية البشر وإكراه الاقلية على قبولها قائمة . وبالتالي تظل قائمة وظيفة الدولة (أو القانون) بما تتضمنه من سلطة جزاء وردع .

والقول بأن سيأتي اليوم الذي لا تكون الدولة فيه لازمة مجرد قول مثالي قائم على فرضية طوباوية هي أن سيأتي اليوم الذي يكون " لكل حسب حاجته " فيزول التناقض بين الحاجة الفردية والحاجة الاجتماعية . وهو طوباوي لأنه يحلم بيوم تكون فيه للحاجة الانسانية حدوداً نهائية تشبع عندها بفائض الانتاج . وحاجة الانسان لسلعة ما أو مضمون ما ، قد تشبع ويفيض الانتاج عنها . ولكن حاجات جديدة ومتجددة ستظل أبداً في حاجة إلى مزيد من الانتاج . ومهما استقرت أمور الناس على أوضاع اقتصادية أو ثقافية أو قانونية فلا يختلفون فيها وبالتالي لا يحتاجون فيها الى القانون أو إلى الدولة فإن التطور سيطرح أموراً جديدة يختلف فيها الناس وتظل للدولة وظيفة الزام الناس قوانين التطور التي عرفناها ، وتظل محتفظة من اجل هذا بقوتها الرادعة لضمان الالزام .

اذا استقام هذا فإن تعديلاً أساسيا يجب أن يقبل لتصحيح مفهوم الديكتاتورية كما يقول به الماركسيون . ففي الماركسية تبدو دولة الرأسماليين مشروعة كدولة الطبقة العاملة . فكلاهما دولة ديكتاتورية . ديكتاتورية الطبقة السائدة ضد الطبقة المسودة . وهذا

لا يصح إذا صح أمران : أولهما ان استعمال سلطة الردع هي دائما ديكتاتورية . وهو غير صحيح . فإن سلطة الردع قد تستعمل ضد الانحراف الفردي ولا تكون ديكتاتورية . وقد تستعمل ضد الأقلية ولا تكون ديكتاتورية لأنها لازمة لنفاذ رأي الأغلبية . ولعله من المفيد ان نذكر هنا ان ماركس عندما تحدث عن ديكتاتورية البروليتاريا كان يعني سلطة الدولة تستعملها " الأغلبية " لتجريد الأقلية من المقدرة على الثورة المضادة . ذلك لأن ماركس لم يكن يتوقع تلك المرحلة التي تقوم فيها ديكتاتورية البروليتاريا إلا عند قيام الثورة الاشتراكية . وهي لا تقوم – عنده – الا بعد ان يكون التطور الرأسمالي قد وصل إلى غايته وأصبحت الطبقة العاملة اغلبية كاسحة فقيرة لا تملك شيئاً تخسره . على أي حال فإن الزام الاقلية عن طريق الردع بنفاذ رأي الأغلبية ليس ديكتاتورية . الأمر الثاني الذي لا يصح المفهوم الماركسي بدونه هو ان يكون مصدر الشرعية في المجتمع هو اتفاق القانون الوضعي (والدولة) مع غاية الطبقة السائدة . وهو غير صحيح ايضاً . فما دمنا نسلم بأن الدولة (أو القانون) تبقى حتى بعد ان ينتهي الصراع الطبقي فلا بد من ان نسلم بأن مصدر شرعيتها ليس هو اتفاقها مع غاية الصراع الطبقي .

ومصدر الخطأ كله ان الماركسية نظرية مادية . وبالتالي غير قادرة على فهم دور التكوين الاجتماعي في تحديد غاية التطور . أي انها عاجزة عن ادراك دلالة التكوين التاريخي للبشر في المجتمع . وذلك بحكم انها لا تعتبر الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور .

أما نحن فلا ننظر الى المجتمع الا من خلال الانسان فيه . وعندما ننظر اليه من هذا المنطلق نعرف ان مجرد تكوينه على ما هو عليه يتضمن دليلاً لا ينقض – قد نعرفه وقد لا نعرفه – على ان ثمة غاية مشتركة لتطوره . ونأخذ هذه الغاية مقياساً لشرعية القانون أو الدولة . بمعنى أن أياً منهما لا يكون مشروعاً إلا إذا اتفق مع تلك الغاية . فالدولة كما يجب ان تكون هي دولة كل الشعب . ثم نسلم بان الناس لا يتساوون في ادراكهم هذه الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً ، وأنه لكي تبقى الدولة دولة كل الشعب كما يجب ، لابد من اتاحة كل الامكانيات ليعرف الناس في المجتمع حقيقة الغاية الاجتماعية المشتركة .. أي لا بد من الديمقراطية . والديمقراطية تقتضي التحرر من القهر السياسي والقهر الاقتصادي فلا تكمل الشرعية ، أي لاتكون الدولة دولة كل الشعب ، كما يجب أن تكون ، إلا في ظل مجتمع اشتراكي متحرر تجسد وجوده التاريخي .

أما عندما لا تتوافر شروط الشرعية ، عندما يكون الناس مقهورين سياسياً أو اقتصادياً ، وعندما تكون الدولة كلها مفروضة على الشعب ، فإن الدولة تكون دولة الحاكمين ، أفراداً كانوا أو طبقة . ولا تتفق غايتها حينئذ مع الغاية المشتركة المحددة موضوعياً بحكم التكوين التاريخي للمجتمع . فتكون غير مشروعة ، أي ديكتاتورية .

اننا قياساً على هذا لا يمكن ان نخطيء فهم ديكتاتورية الدولة في النظام الليبرالي . فالناس هنا مقهورون اقتصادياً لغياب الاشتراكية حتى لو كانت دولة متحررة وقومية . ومن هنا لا يمكن ان تتفق غاية الدولة مع الغاية المشتركة للناس في المجتمع وتبقى غايتها تحقيق ما تريده الطبقة السائدة . ولكنا لا نستطيع ان نقول نفس الشيء عن الدولة

الاشتراكية . ان الاشتراكيين ليسوا طبقة تستهدف مصالحها الخاصة بل هم يستهدفون اقامة نظام اجتماعي تتحقق به حرية كل الناس في المجتمع من العاملين والفلاحين والمثقفين والجنود وحتى من العاطلين والعجزة والنساء والاطفال والطلبة ... أي حتى أولئك الذين لا يعملون . وحتى عندما يكون العمال هم أصحاب وقادة الثورة الاشتراكية . فالعمال هنا لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، ملكية الرأسماليين ، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال ، بل لتصبح ملكية اجتماعية لكل الشعب ... فهم يستهدفون الغاء نظام اجتماعي يوفر للرأسماليين امكانيات استغلالهم واستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية واقامة نظام اجتماعي يوفر الحياة الأفضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين ، بل ان غايتهم النهائية الغاء الصراع الاجتماعي أي الغاء انفسهم كقوة من قوى الصراع الاجتماعي . ان الترجمة القانونية لهذا الصراع هو الغاء دولة غير مشروعة لأنها ليست دولة كل الشعب أي ديكتاتورية ، لإقامة دولة مشروعة لكل الشعب أي ديمقراطية .

وهذا يتسق مع ما عرفناه من ان الاشتراكية شرط للشرعية .

وعلى ضوئه وليس على ضوء الشرعية الماركسية القائمة على أساس المادية الجدلية نفهم ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية اللينينية " من أن : " التحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين والقطاعات الأخرى من الشعب اسس تحويل الدولة من ديكتاتورية البروليتاريا الى الدولة الاشتراكية لكل الشعب " . وانه " إذا أصبح القهر ضرورياً فإنه لا يوجد أي طبقة يعنيها ولكن إلى المعتدين كأفراد فهو في التحليل الأخير تعبير عن إرادة كل الشعب العامل " . وانه " على أساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي اضافة أساسية وهامة الى النظرية الماركسية اللينينية هي أن ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة " . " وان خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية لم تؤيد على أي وجه آراء ستالين في أن الصراع الطبقي يصبح أكثر حدة مع التقدم في بناء الاشتراكية في ان الصراع يصبح أكثر حدة مع التقدم في بناء الاشتراكية " ... إلى آخر ما نقلناه عن مصدره واوردناه من قبل " . [**فقرة ١٢ من هذا الكتاب**]

كل ما في الأمر انهم وصلوا اليه عن طريق الخبرة واستطعنا ان نجد له أساسا نظريا في جدل الانسان .

فإن كان ذلك كافياً لنولي نظرية جدل الانسان الثقة التي تستحقها فينبغي أن نلتزمها في التعبير اولاً . فلا نقول ان اسقاط دولة الرأسمالية وتصفية القوى المستغلة ديكتاتورية . ان الدولة التي تصفي الاستغلال تحقق غاية مشتركة بين الناس في المجتمع فهي مشروعة . ونلتزمها في المضمون ثانياً . فلا يعود الذين قادوا معركة التحرر من القهر الرأسمالي الى الاستيلاء على الدولة لمصلحتهم واستعمال سلطة الردع فيها ضد الشعب الذي زعموا تحريره . ان تحرر الناس من القهر الاقتصادي شرط للشرعية . ولكن تحررهم من القهر السياسي شرط آخر للشرعية . وعندما تستولي جماعة من الناس على سلطة الدولة باسم الاشتراكية وتصفي الرأسمالية الفردية تكون قد حققت

شرطاً . ولكنها عندما تعود بحجة بناء الاشتراكية – وبناء الاشتراكية لا ينتهي لأنه المستقبل كله – فتفرض على الناس الخوف والمذلة بحجة انهم جهلة لا يعرفون ما يجب أن يتحقق لصالحهم ، فإنها لا تفعل شيئاً سوى الصاق جريمة الديكتاتورية بالاشتراكية . وليس ثمة خيانة لقضية الاشتراكية أكثر من أن تقترن في أذهان الجماهير بالديكتاتورية . وعندما يخشى الاشتراكيون الاحتكام الى الديمقراطية في دولة مشروعة ، متحررة واشتراكية ، وعندما لا يصبرون على اخطاء الممارسة إلى أن يتعلم الناس كيف لا يخطئون ، وعندما يتهمون الناس بأنهم قد يختارون العودة الى العبودية ويخذلون أنفسهم فيتخلون عن المكاسب الاشتراكية . فإن هذا لن يكون دليلاً إلا على واحدة من اثنتين : أما أنهم كذابون أو أن المكاسب التي يزعمونها أكذوبة .

وفي أي من الاثنتين نكون في مواجهة الديكتاتورية .

والديكتاتورية نظام غير مشروع لأنه فاشل لا في تحقيق غاية التطور الاجتماعي فحسب ، بل لأنه ، فوق هذا وقبله ، فاشل في معرفة حقيقة غاية التطور كما هي محددة موضوعياً في مجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة ، أو ما يجب ان يستهدفه النظام القانوني الوضعي في المجتمع فلا يكون القانون فيه مستهدفاً إلا غاية الحاكمين . وأول غاية للحاكمين أن يبقوا في الحكم .

٢١ – سيادة القانون في الوطن العربي :

وبعد ،

فأين الوطن العربي من الشرعية و " سيادة القانون " ؟ .

مجتمع متحرر ، اشتراكي ، تتفق دولته مع تكوينه التاريخي . تلك شروط الشرعية أو " سيادة القانون " . ومؤداها ان الشرعية أو " سيادة القانون " لا تتحقق في الوطن العربي إلا في ظل دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية .

هذا إذا كنا أمة عربية .

ونحن أمة عربية .

الذين ينكرون علينا وجودنا القومي يرون رأياً آخر . والذين لا ينكرونه ولهم في الشرعية أو " سيادة القانون " رأي آخر يكشفون بهذا الرأي قصورهم الفكري . أما نحن فلا ننكره ونلتزمه منطلقاً ولا نحاور فيه الذين ينكرونه أو يحولون دون ان ينطلق الى غايته التقدمية . ومن هذا الموقف القومي التقدمي نرى أن كل الدول ، والنظم ، والدساتير ، والقوانين واللوائح القائمة في الوطن العربي غير مشروعة . غير مشروعة لتخلف شرط الحرية في بعض الدول العربية . وغير مشروعة لتخلف شرط الاشتراكيسة في بعضها البعض الآخر . وغير مشروعة جميعاً لأنها جميعاً دول اقليمية لا يتفق وجودها مع التكوين التاريخي للأمة العربية .

فهل هي نظم ديكتاتورية ؟

ان قيمة هذا القول الفعلية تتوقف على معرفة الطريق الى الديمقراطية .

الطريق الى الديمقراطية

٢٢- الثورة :

" قد تحدث محاولات لتعطيل قانون الجدل أو تطوير المجتمعات عن غير طريق الديمقراطية . وتكون وسيلة المستبدين في هذا اصطناع " نظم " شكلية تكبت فيها حرية الانسان وتلغى الديمقراطية . مثل أولئك كمثل الذي يحبس البخار في المرجل متجاهلاً قوانين الضغط الطبيعية . ان نهاية هذا أن ينفجر المرجل لينطلق البخار تحكم حركته قوانينه النوعية . فالحرية والديمقراطية إذ هما قانونا اندفاع الفرد والمجتمع من الماضي إلى المستقبل لا يمكن تجاهلها لأن الزمان لا يتوقف . فلا بد ان ينفجر الاطار وتتحطم القيود ، ولا بد من أن يهدم الانسان ، الذي لاصلة له في ان يكون حراً سدود حريته ، وأن تدك الشعوب ، التي لا حيلة لها في أن تتطور صروح الاستبداد ونسمي هذا ثورة .

" فالثورة التي يستخدم اسمها للدلالة على التطور في القول الدارج لها معنى علمي محدد في جدل الانسان . انها تعبير الديمقراطية عن نفسها في مواجهة الاستبداد . فهي ظاهرة حتمية أن تحقق شرطها . وشرطها أن يصل الاستبداد إلى ما لا حرية لإنسان فيه ، أي أن يوقف الجدل الاجتماعي : أن تلغى الحرية والديمقراطية . عندئذ تكون الثورة هي الاسلوب الديمقراطي ... الى الديمقراطية والحرية . ومن هنا نفهم لماذا لا تأخذ الثورة شكل التطور الديمقراطي فلا يستفتى الناس فيها ولا تخططها أغلبية الشعب ولا يفجرها الجميع . إذ لو تحققت في أي مجتمع حرية الرأي للجميع وتخطيط الاغلبية للحلول ومساهمة الشعب في العمل لتحققت الديمقراطية وبالتالي لم يعد ثمة مبرر للثورة . فالشروط الموضوعية للثورة لا تقوم الا في مجتمع غير ديمقراطي . والمبرر الوحيد للثورة ان تكون في سبيل الحرية " .

وقد عرفنا من قبل شروط الديمقراطية التي تجعل منها أسلوباً متفقاً مع قوانين الجدل الاجتماعي . وعرفنا كيف أن أية دولة (أو قانون) تفتقد واحداً أو أكثر من تلك الشروط تكون ديكتاتورية . التعبير القانوني عن الاستبداد .

إذن فالثورة هي الطريق الى الديمقراطية في الوطن العربي .

٢٣ – شرعية الثورة :

وقد تبدو تلك دعوة يائسة الى العنف . انها ليس كذلك . ان الطريق الى المستقبل لا يقع في نطاق المحسوس ، انما نعرفه معرفة صحيحة عندما نسقط أهواءنا الذاتية ونقبل ما يفرضه الواقع الموضوعي . ولا مكان هنا لمثالية العواطف وانزعات . ولا محل للاشفاق من شقه الطريق . فالمشكلة الموضوعية التي نريد ان نحلها هي قيام النظم الديكتاتورية في الوطن العربي حائلاً دون دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية . قيام الاستبداد حائلا دون الحرية . والمشكلة هي دائماً التي تحدد طبيعة الطريق الى حلها .

ولا تحددها التمنيات . ولما كانت الديكتاتورية مفروضة على الشعب العربي ، في أشكال شتى ، فإن حلها فرض على الديمقراطيين القوميين . وهم غير مسؤولين عن طبيعة الحل ولو أشفقوا منه أو كرهوه . وعلى الذين أقاموا للاستبداد دولاً في الوطن العربي مسئولية ما يشفقون منه أو يكرهونه . ذلك لأن الدكتاتورية كمشكلة تحتم الثورة طريقا الى الديمقراطية . لاخيار لأحد في هذا ولا مناص منه .

" وثمة مبررات قوية تقتضي تحديد مفهوم الثورة تحديداً علمياً دقيقاً . من هذه المبررات شيوع استعمال المعنى المجازي للثورة حيث تعني ضخامة الجهد او ضخامة الأثر . ولقد أدى هذا الشيوع إلى أن أصبحت الثورة تطلق على اداء الواجبات اليومية أو لا تزيد عن هذا إلا قليلاً . ومنها إساءة استعمال كلمة الثورة لتغطية أعمال لا تمت إلى الثورة بصلة . ومنها غموض المضامين التي تنسب الى الثورة . فالثورة التي هي تغيير جذري في المجتمع تجرنا إلى السؤال عما هو الجذري . والجذري الذي هو أساسي يحتاج إلى معرفة ماهو الأساسي ... وهكذا . كل هذا يفتح الباب واسعاً لادعاء الثورية والتضليل باسم الثورة ، وتعليق لافتات " الثورة " على طرق موهومة الى الوحدة العربية .

لهذا ينبغي ان تكون الثورة بمعناها الحقيقي معروفة " للديمقراطيين " لأنها طريقهم الى (" سيادة القانون " في الوطن العربي) .

والمعنى الحقيقي للثورة هي تغيير النظام في المجتمع على وجه يحقق ارادة الشعب ، أو أغلبه ، من غير الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه . ذلك لأنه في أي مجتمع مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية ، تكون معاً مضمون علاقات الناس أنفسهم . وفي كل مجتمع تصاغ علاقات الناس حول هذه المضامين في عديد من القواعد والقوانين العادية والدستورية تكون معاً النظام القانوني للمجتمع وكل نظام قانوني يتضمن طريقة قانونية أيضاً ، أو مشروعة كما يقولون ، لتعديله أو تغييره . ويفرض – في الوقت ذاته – جزاء رادعاً على محاولة تغيير العلاقات التي يحييها من غير الطريق الذي رسمه ، وينشيء ادوات الردع اللازمة لتنفيذ أحكامه .

ولما كان النظام القانوني في أي مجتمع نظاماً عاماً ، بمعنى أنه للجميع ويخضع له الجميع طبقاً للشروط التي يتضمنها ، فإن مشروعيته قائمة على فرض أن المضامين والعلاقات التي صاغها فحماها تتفق مع ما تريده الجماهير التي تعيش في ظله أو أغلبها.

الا أنه يحدث أن يكون هذا الفرض غير صحيح . اما لأنه نظام قانوني مفروض على ارادة الجماهير منذ مولده كتلك النظم التي يفرضها الاستعمار على الشعوب التي يستعمرها ، فيرسم لها حدودها ، ويضع لها دساتيرها ، ويعين لها سلطاتها ويسن لها قوانينها ، ليوفر الحماية لمصالحه تحت ستار الشرعية ، واما لأن المضامين الاجتماعية قد تجاوزت عن طريق النمو والتطور اطارها القانوني الثابت نسبياً ، فتصبح مصالح الشعب أو اغلبيته ، مجردة من الحماية القانونية ، وخارج اطار الصيغة التي يمثلها النظام القانوني القائم .

عندما يسقط افتراض حماية النظام القانوني لمصالح الجماهير التي تكوّن الأغلبية ، يتجرد من الشرعية ويبقى عدواناً على الشعب مصوغاً في شكل قانوني ، ويصبح تغييره مشروعاً . وهنا ينقسم الناس عادة قسمين ، قلة رجعية لا يزال النظام القانوني المتخلف يوفر الحماية لمصالحها فتقف ضد أي تغيير فيه . وكثرة تقدمية تريد ان تغيره على وجه يكفل حماية مصالح أغلبية الشعب . ثم يفترق التقدميون أنفسهم حول أسلوب التغيير : فمنهم الاصلاحيون الذين يرون ان يلتمسوا التغيير عن طريق ذات الاسلوب الذي رسمه النظام القانوني الذي يريدون تغييره ، يعدلون لائحة هنا ، ويضيفون نصاً إلى قانون هناك ، ليلائموا بين النظام القانوني ومصلحة الجماهير وتلك وسيلة ناجحة عندما تكون الجماهير قادرة فعلا على تغيير النظام القانوني ، أي في ظل الديمقراطية الشعبية ، عندما تكون القوانين من صنع الشعب وخاضعة في وجودها والغائها لارادة الشعب فعلاً . ولكنها وسيلة فاشلة تماماً عندما يكون النظام القانوني قد جرد الجماهير ، اقتصادياً او سياسياً أو اجتماعياً من المقدرة على تغييره .

هنا تكون قد توافرت الظروف الموضوعية للثورة .

وهنا تكون محاولة التزام احكام النظام القانوني السائد لتحقيق غايات الجماهير التزاماً مثالياً عقيماً ، ولا تبقى إلا الثورة اسلوباً يلتزمه التقدميون الذين يسمون عندئذ (ثوريين) ، وتكون مهمتهم توعية الجماهير المقهورة وتنظيمها وقيادتها لاسقاط اسس النظام القانوني المتخلف وإعادة صياغته طبقاً لمصلحة الجماهير ذاتها . أي تمكين الجماهير عن طريق النضال الجماعي المنظم من استرداد مقدرتها على التغيير ، وتحقيق غاياتها ، خارج إطار الاصلاح القانوني .

لهذا فإن الثورة ليست رغبة جامحة ، ولكنها حل حتمي لمشكلة موضوعية خلقها النظام القانوني القائم . فحيث تسلب الجماهير المقدرة على تحقيق ارادتها ديمقراطيا ، لا يكون امامها إلا طريق الثورة . ولهذا حق ما يقال من ان الثورة تعني دائماً انها شعبية وتقدمية . وتخرج بذلك من عداد الثورات الانقلابات التي يلجأ إليها البعض لمجرد الوصول إلى السلطة ولو عن طريق العنف . انها مجرد مخالفات دستورية ولو كانت عنيفة . كما تخرج أعمال العنف التي تلجأ اليها الرجعية ضد الثوريين للإبقاء على النظم غير المشروعة ، وهذا ما يسمى عادة (الثورة المضادة) . انه ارهاب .

ومن المهم أن نفطن هنا إلى أن العنف ليس شرطاً للثورة . وإن وقع فليس الثوريون مسئولين عنه . ان العنف الذي قد يلجأ إليه الثوار اجراء مشروع لتجريد اعداء الثورة من المقدرة العنيفة على تثبيت نظام قانوني يجب ان يسقط لمصلحة الجماهير . ولما كان ذلك النظام القانوني ذاته يبيح العنف ضد الذين يحاولون اسقاطه ، فإنه اعتداء قائم ، والرد عليه بمثل اسلوبه العنيف دفاع مشروع .

تلك هي الثورة "

ان كنا قد نقلنا هذه الفقرة من كتاب " الطريق الى الوحدة العربية " ، فلأن ليس للديمقراطية طريق غير الطريق الى الوحدة . وقد عرفنا من قبل أن اقليمية الدولة تسلبها

الشرعية . وهذا هو مصدر شرعية الثورة من أجل الوحدة . انها ثورة الديمقراطية ضد الديكتاتورية . وقد عرفنا أيضاً أن الاشتراكية شرط للديمقراطية ، وان الدولة الرجعية المستغلة دولة غير مشروعة . ومؤدى هذا أن النظم القانونية التي تجسد الاستغلال وتحميه ، نظم ديكتاتورية تقهر الشعب اقتصاديا وتسلبه حريته . وبالتلاي تقوم حائلاً قانونياً غير مشروع دون تحرر الشعب العربي الذي تقهره فلا يمكن أن يتحرر الا بتحطيم ذلك النظام الذي يفرض عليه العبودية الاقتصادية باسم القانون . انها اذن " الثورة " ، الطريق الذي يفرضه الاستغلال والقهر الاقتصادي ، بدون بديل ، الى الاشتراكية . والثورة لا تعني العنف دائماً ولكن تعني تجريد الديكتاتورية السياسية أو الاقتصادية أو الاقليمية من مقدرتها المادية على ارساء قواعد الشرعية و " سيادة القانون " في الوطن العربي . وإذا كان ثمة من تدور بخلده امثلة من الطرق الديمقراطية الى الاشتراكية في مجتمعات أخرى ، فليقل ما هي وليراجع قبل ان يقول تاريخ النضال الثوري الذي أكره القوى المستغلة على أن يختاروا بين الثورة الدامية أو التراجع أمام الزحف الثوري المصر على التقدم . واذا كان ثمة من يستعيدون بعض ما أوردناه من خبرة ، الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية عن امكانيات تحقيق الاشتراكية ديمقراطيا . فتلك خبرة المجتمعات المتقدمة اقتصاديا التي تخطت حاجز الفقر حيث توافرت للناس فيها امكانيات من الرخاء حررتهم من القهر الاقتصادي وان كانت لم تحررهم من الاستغلال . ان العمال في أوروبا الغربية يستطيعون أن يقاوموا الاكراه الذي يقع على ارادتهم لأن لديهم رصيداً من الرخاء والتقاليد الديمقراطية تسمح بهذه المقاومة . انهم يناضلون من أجل مزيد من الرخاء أو من أجل استرداد أدوات انتاج الرخاء من مالكيها الرأسماليين .

وليس الأمر في المجتمع العربي ، وكل المجتمعات المتخلفة على هذا الوجه . فإن مجتمعاً منها لم يكدس الثراء فيه اغتصاباً من مجتمعات أخرى كما فعل الاستعماريون في أوروبا . فهنا ، وفي العالم الثالث ، نواجه مشكلات الحرية بامعاء خاوية . وكل الجياع قابلون لأن يبيعوا آراءهم في نظير لقمة العيش . ولا أحد يلومهم على هذا إلا الذين لم يعانوا مرارة الجوع والقلق المدمر على قوت اليوم التالي ، أو الذين كانوا جياعاً وشبعوا استغلالاً فنسوا مرارة الجوع ، أو الذين يريدون أن ينتقموا من كل الناس تعويضاً عن مذلة حياتهم الأولى . اذن فحيث التخلف تفرض الاشتراكية ذاتها شرطاً للديمقراطية لا بد ان يتحقق ليقوم في المجتمع نظام ديمقراطي . واذا كانت الماركسية التقليدية قد تصورت بأن التقدم الرأسمالي شرط أول للاشتراكية ، فإن العالم الثالث قد تولى اغناء الاشتراكية بمفاهيم لم تخطر على بال الماركسيين الأوائل . أما الماركسيون المحدثون فإنهم يسلمون بأن الاشتراكية قابلة للتحقق أياً كان الطور الاقتصادي الذي وصل المجتمع أو عن غير الطريق الرأسمالي كما يقولون .

وهكذا نعرف كيف ان الثورة هي الطريق المشروع إلى الديمقراطية في الوطن العربي . وكيف ان مصدر شرعيتها هو اتفاقها مع الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً للتطور العربي . وهو مصدر الشرعية في كل الأحوال . وانها كسبت هذه الشرعية بمجرد ان فقدتها النظم القانونية القائمة في الوطن العربي .

٢٤ـ من الممكن إلى ما يجب ان يكون :

من قلب الديكتاتورية الى الديمقراطية .

تلك قاعدة النضال الثوري على الطريق الى الديمقراطية . ان رفض الديكتاتورية لا يعني تجاهلها فهي واقع . وادانة الاستبداد لا يعني انكاره فهو يذكرنا بوجوده في كل لحظة . ان هذا الواقع الذي تريد الثورة ان تطهر منه الواقع العربي يحدد للثورة – لاخيار لها في هذا – نقطة البداية . أما كيف تناضل الثورة في قلب الديكتاتورية فغن هذا تحدده على ضوء الظروف الموضوعية في كل موضع نضال . ولن يكون كل شيء متوقفاً على الظروف الموضوعية فإن اعداء الثورة العربية من أجل الديمقراطية لن يكفوا عن الدفاع عن ديكتاتوريتهم ورد الثورة عنها . وليس اعداء الديمقراطية ذوي مقدرة هينة . صحيح انهم مجردون من مقدرة الجماهير العربية ، ولكنهم اصحاب " الدولة " بكل ما تعنيه الدولة من مقدرة على البطش .

ومهما يكن الأمر فإن الدول العربية لا تستوي فيما تفتقده من شروط الديمقراطية . انها تفتقد – جميعاً – شرط القومية ، وتكون غاية الثورة من أجل الديمقراطية اسقاطها واقامة الدولة القومية حتى تتحقق – في النهاية – شروط الديمقراطية . أما فيما عدا هذا فثمة الدول الرجعية المستغلة . هنا تكون مهمة الثورة كشف المفهوم الليبرالي للدولة والقانون وسجق القوى الليبرالية المستغلة لتحرير الجماهير من القهر الاقتصادي حتى يكون ثمة أمل في مواصلة الطريق الى الديمقراطية . ان الدولة الليبرالية تقدم امكانيات لا يستهان بها في سبيل اسقاطها . لأنها تقدم الشكل الديمقراطي وفيه تستطيع قوى الثورة أن تستخدمه لغاياتها . تستخدمه كواقع مادي وليس اطاراً لشرعية النضال من اجل الشرعية الاشتراكية . أي انها لا بد ان تتوقع في كل لحظة ان تنقض عليها القوى المضادة لتسلبها المقدرة على اقامة ديمقراطية حقيقية . لهذا فإن الانزلاق الى العلنية الكاملة في النشاط الثوري ، في ظل الدولة الليبرالية ، انخداع غبي بالشكل الديمقراطي ، وتجاهل للوحدة كشرط نهائي للديمقراطية وهو ما يعني الاصطدام في النهاية بالدولة ذاتها واسقاطها . والذين ينخدعون في هذا او يتجاهلون ذاك يدفعون الثمن المتكافيء مع الأخطاء الجسيمة في الثورة .

وبعكس كل ادعاءات الليبراليين يشكل اسقاط الاقطاع والرأسمالية في أي دولة عربية خطوة هامة نحو الديمقراطية . ان الجماهير هنا متحررة اقتصادياً حتى لو كانت غير واعية على مدى ما تستطيع ان تنجزه من تقدم . هنا يمكن توعية الجماهير وحشدها وتنظيمها من اجل مواصلة مهمتها الثورية : تحقيق الوحدة كشرط للديمقراطية . وبالتالي تقوم ضرورة واقعية لدعم المكاسب الاشتراكية وتنميتها واعطائها مضمونها الديمقراطي ، لا لأنها الديمقراطية قد تحققت شروطها فأصبح النظام القائم بذلك مشروعاً ، ولكن لأنها خطوة كبيرة نحو الديمقراطية التي لا تتحقق إلا بالوحدة . ان الوحدة كهدف لا بد من تحقيقه لقيام الديمقراطية لا يتحقق مثالياً بالقفز اليه ، ولكن بالاصرار على تحقيق المكاسب المرحلية ، خطوة خطوة في كل المجالات وتحضير المجتمع العربي لثورته الديمقراطية الكبرى . ان الخطر الأكبر يأتي من ديكتاتورية البيروقراطية في مرحلة

التحول الاشتراكي . حيث تجهض الاشتراكية وتتحول الى رأسمالية دولة مستغلة أكثر مقدرة على قهر الناس حتى الدولة الليبرالية . وقد عرفنا من قبل أن الديمقراطية هي علاج البيروقراطية والحائل دون الديكتاتورية . لهذا لا ينبغي للقوى الثورية أن تسمح بأن تقوم على الناس سيادة البيروقراطيين بدلاً من سيادة الاقطاع والرأسمالية ، وتكون مهمتها كشف الانفصام بين الديكتاتورية والاشتراكية والنضال من أجل الشرعية الاشتراكية في قلب الدول التي اسقطت الاقطاع والرأسمالية الفردية .

وهكذا يدور الصراع الثوري ضد الديكتاتورية حول ما يكون متخلفاً في كل دولة عربية من شروط الديمقراطية . وفي سبيل هذا تتنوع المعارك والقوى وكلها من أجل الديمقراطية وفي سبيل هذا تتحالف القوى الثورية – مرحلياً – مع كل القوى التي تتفق معها في مواقفها التكتيكية حتى لو كانت غير متفقة معها في استراتيجيتها البعيدة . الاشتراكيون هم حلفاء الثورة في الدولة الليبرالية حتى لو كانوا غير وحدويين . وإلى المدى وفي المجالات التي لا يتضمن التحالف معهم أية تنازلات عن هدف الوحدة . ذلك الشرط الذي لا يعرفونه من شروط الديمقراطية . وفي مرحلة التحول الاشتراكي تكون القوى الاشتراكية الديمقراطية هي الحليف في مواجهة الديكتاتورية التي ستتحالف عندئذ مع الماركسيين التقليديين الذين لا يعرفون أن الاشتراكية شرط للديمقراطية متى تحقق يصبح الاستبداد ردة عن الاشتراكية .

كل هذا يدور في معركة الديمقراطية التي عرفنا أنها الشكل القانوني للجدل الاجتماعي . أي معركة البحث عن الطريق الصحيح للتطور الاجتماعي . وكل هذا يفترض أن المجتمع الذي يدور الصراع من اجل الديمقراطية فيه ، مجتمع خالص لأبنائه الذين ينتمون اليه تاريخياً . وطبيعي أنه عندما يكون وجود المجتمع ذاته في خطر نتيجة عدوان خارجي ، أو يكون بعضه واقعاً في قبضة الغاصبين ، فإن مشكلة جديدة ، أكثر عمقاً من مشكلة التطور ، تطرح ذاتها على الجدل الاجتماعي هي مشكلة الحفاظ على المجتمع وتحريره حتى يمكن بعد هذا تطويره وحل مشكلاته ديمقراطياً . نقول تطرح ذاتها على الجدل الاجتماعي لأن الجدل الاجتماعي – وحده – هو الطريق إلى معرفة الحلول الصحيحة لكل المشكلات حتى مشكلات الحفاظ على الوجود الاجتماعي او تحريره من غاصبيه . كل ما في الأمر ان مضمون الجدل الاجتماعي يصبح دائراً حول اكتشاف الحل الصحيح لمشكلة تحرير المجتمع من الاغتصاب والاحتلال . إن هذا يؤجل مضامين أخرى تتصل بالتطور الاجتماعي . لأن الاغتصاب او الاحتلال يكون هو المشكلة التي يلتقي فيها الماضي بالمستقبل . أي المشكلة الواقعية التي لا بد من ان تحل قبل ان نقفز الى مشكلات التطور في المجتمع المتحرر . ولما كان الصراع من اجل التحرر يؤدي الى التحام بالعدو ، فإن الجدل الاجتماعي يتطلب لامكان الوصول الى غايته الحيلولة دون ان يشترك العدو فيه . فلا يعرف من المشكلات ما لو عرفه لاستطاع ان يحول دون مشكلة التحرير . ولا يسمح له بان يضلل الناس وهم يبحثون عن الحل الصحيح بطرح حلول مضللة . ويحال دائماً دون معرفة ما الذي يجب عمله ، ان كل هذا يعني أن الجدل الاجتماعي (الديمقراطية) تدور في حماية قدر من السرية لا يسمح للعدو بأن يعرف ما لا يجوز – من أجل النصر – أن يعرفه . ولكنه لا يعني على أي

وجه أن تصبح المعركة سراً خاصاً لقلة تحاول وحدها معرفة مشكلاتها وايجاد الحلول لها وتنفيذ ما تراه من معارك يقوم بها الشعب الذي لا يعرف من أمر معركته شيئاً . بالعكس ، ان السرعة اللازمة للوصول الى الحلول الصحيحة في معارك التحرر تقتضي مساهمة الشعب ايجابياً في كل مايتصل بالمعركة ، أي تقتضي مزيداً من الديمقراطية حتى يعرف الشعب معركته معرفة صحيحة فيجد لها الحل الصحيح . وعندما يكون هو مصدر الحل لن يحتاج الى تحريض على القتال فسيقاتل دفاعاً عن وجوده الذي عرف توقفه على النصر أو الهزيمة ، وعرف ان كل آمال التطور الى حياة أفضل معلقة على كسب معركة التحرر .

ان كل من يقول – اذن – الديمقراطية لازمة للنصر في معارك التحرر ، يقول حقاً ، بشرط أن يحدد مضمون الصراع الديمقراطي في ظل المعركة ، لتعرف ان كانت تلك دعوة للمساهمة في الجدل الاجتماعي الدائر حول المضمون الذي يطرحه الواقع الموضوعي : كيف النصر ؟ أم هي دعوة تستهدف تعويق هذا الجدل الاجتماعي باثارة الصراع حول مضامين غير مطروحة موضوعياً ، أي تعويق الجدل الاجتماعي وتعويق امكانية النصر ذاته .

٢٥ – التنظيم الديمقراطي :

هذا الطريق المتشعب ، الصعب ، المعقد ، الذي لا طريق غيره الى الديمقراطية في الوطن العربي ، يفرض بحكم طبيعته الموضوعية الخاصة ، أداة للثورة تتفق مع طبيعته . فقد رأينا كيف أنه طبقاً للواقع الموضوعي في الوطن العربي ، تدخل الثورة معارك متفرقة الساحات ، ضد قوى مختلفة القدرة ، لتحقيق غايات متفاوتة مرحلياً وان كانت كلها من اجل الديمقراطية . القتال ضد المحتلين والغاصبين والتحالف مع كل القوى التي تقاتلهم من أجل التحرر ، والتحرر شرط للديمقراطية . الصراع ضد الليبرالية والرأسمالية في كل مكان لهم فيه دولة والتحالف مع كل القوى المعادية لهم من أجل الاشتراكية . والاشتراكية شرط للديمقراطية . الصراع ضد كل القوى الاشتراكية الاقليمية حيثما كان التحرر قد تم وسقطت الرأسمالية من أجل الوحدة . والوحدة شرط للديمقراطية . الصرع ضد الديكتاتورية البيروقراطية والتحالف مع كل القوى التي تقف ضدها من أجل الشرعية الاشتراكية ، وهي خطوة الى الديمقراطية العربية .

عشرات المواقف التكتيكية المتنوعة بحكم الواقع العربي ذاته ، فكيف يمكن ان تنضبط كل تلك المواقف حتى لا يجهض النضال من أجل الديمقراطية فينتهي بفريق من المناضلين إلى إقامة دولة ديكتاتورية أخرى أو بديلة عن دولة ديكتاتورية اسقطوها باسم الديمقراطية . كيف يمكن ، بدون تخل عن كسب المعركة المحدودة في كل مكان ، والانتقال من مكاسب جزئية الى مزيد من المكاسب الجزئية ، ضمان استمرار الصراع ضد الديكتاتورية الى أن تتحقق الشرعية و " سيادة القانون " في الوطن العربي ؟

وحدة الاستراتيجية .

أن يكون كل صراع في كل معركة في كل مكان من الوطن العربي منضبطاً بتخطيط استراتيجي يحدد للقوى المناضلة في مواقعها التكتيكية أهدافها المرحلية ويراقب مواصلتها النضال من مرحلة الى مرحلة ، ليصب النضال كله في غايته النهائية : تحقيق الشرعية و " سيادة القانون " بإقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية .

ووحدة الاستراتيجية تتضمن وحدة القوى المناضلة من أجل الديمقراطية في الوطن العربي . وهكذا ننتهي إلى ذلك الحل الذي يفرض ذاته في كل مرة أردنا فيها ان نصل إلى الحل الصحيح في اية مشكلة عربية : التنظيم القومي الثوري . وحدة القوى ووحدة القيادة في تنظيم واحد يناضل في كل مكان طبقا لمقتضيات مواقعه التكتيكية ولكن في نطاق الالتزام باستراتيجية واحدة . ولعلنا نفهم الآن لماذا هو محرم " قانوناً " في كل الدول العربية .

غير ان الحديث عن الشرعية و " سيادة القانون " والديمقراطية .. الخ ، يكشف عن إحدى خصائص التنظيم القومي التي قد لا نفطن لها عند الحديث عن التنظيم القومي من حيث هو أداة الثورة العربية في سبيل الوحدة أو الثورة العربية في سبيل الاشتراكية . ففي سبيل الوحدة والاشتراكية ، يتميز التنظيم القومي بعقيدته الاشتراكية العربية التي تحدد غاية نضاله ، وبانتماء الجماهير العربية في كل مكان اليه بصرف النظر عن مواقعها في الأقاليم . أي بتجسيد الوحدة الاشتراكية في ذاته . وهو امر يستطيع أي تنظيم ان يحققه بما يقول إلى أن يصل إلى الحكم لنعرف في الممارسة مدى صدقه فيما قال . وقد سقط كثيرون في اختبار الممارسة . أما تجسيد التنظيم القومي لهدف الديمقراطية فهو لا يحتاج الى انتظار الاستيلاء على السلطة لاختباره . فالتنظيم القومي مجتمع صغير ذو غاية محددة ، وفي كل يوم يطرح النضال عليه مشكلات لا بد من حلها ، وتصدر بتلك الحلول " قوانين " تنظيمية في صيغة أوامر من القيادة إلى القواعد . ومن هنا فإن التنظيم يقدم كل يوم ، من علاقاته الداخلية ، دليلاً على مدى ما يجسده من ديمقراطية وعياً وحركة . ومدى صحة ادراكه لقوانين تطور المجتمعات التي هي أساس الشرعية . ومن هنا نستطيع ان نحكم على أي تنظيم يدعي انه التنظيم القومي ، المناضل من أجل الديمقراطية تبعاً لمدى تحقق الديمقراطية داخله . مدى ما يبيحه للمنتمين اليه من معرفة حقيقية بمشكلات التنظيم ونضاله ، مدى ما يستطيعه كل منتم اليه من مقدرة على إبداء رأيه في كل نشاط التنظيم وخططه . مدى التزام الاقلية فيه رأي الأغلبية . مدى مقدرة القيادة ، ممثلة القواعد ، على ردع الأقلية عن الخروج عليه والزامها رأي التنظيم كما تحدده ديمقراطياً .

ان تحقق هذا في تنظيم ، بالاضافة الى تجسيد الوحدة والاشتراكية ، فكراً وبشراً ، فهو تنظيم قومي يقدم من ذاته ضماناً لصدق نضاله من أجل الديمقراطية ، أما إذا كان تجمعاً حول مبادىء أو شعارات قومية غير منضبط بنظام " شرعي " ، تقوده شلة في قيادته ، وتتمرد عليه شلة من كوادره ، ولا تعرف قواعده شيئاً عما يدور فيه إلا ما تريد لها القيادة أن تعرف ، ولا تسهم في تخطيط نضاله إلا بالتصديق الشكلي على مخططات

موضوعية ، فهو إما لا شيء أو هو حزب ديكتاتوري يستهدف فرض سيطرته – أو سيطرة قيادته – على جزء أو أكثر من الوطن العربي تحت شعار الوحدة ، وينافق الجماهير العربية المقهورة باسم الاشتراكية ليؤمم بقوتها مصادر الانتاج أو أدواته . ثم يستولي هو على ما أممه فيحل استغلال محل استغلال والقهر مقيم ، ضحيته الجماهير المخدوعة . ولا تكفي لستر طبيعته الاستبدادية أعلى رايات القومية ولا أعرض الجماهير التي انخدعت فيه ولو كانت منتمية اليه من اقطار شتى . بل نزيد فنقول ان انعدام الديمقراطية في أي تنظيم يحيل ادعاءه القومية الى كذبة كبيرة . ذلك لأن الذين لا ينطلقون في عقائدهم من التسليم بأن الانسان هو العامل الاساسي في التطور لن يفهموا القومية قط ، ولن يستطيعوا مهما حاولوا تبرير الوحدة عقائدياً ، وان كانوا يستطيعون دائما تبريرها شوفينياً (مرض الدولة الكبرى) أو انتهازياً (المساعدة في حل مشكلاتهم القومية) . والمحطك الذي لا يخطىء في كشف صحة ، أو زيف المواقف القومية المعلنة هو معرفة أسسها الفكرية . وعندما يتخلى التنظيم عن الديمقراطية في داخله يكون قد انكر الأساس الوحيد الصحيح للقومية : الانسان هو العامل الاساسي في التطور . أما كذبة الاشتراكية فلن تحتاج في حزب غير ديمقراطي التنظيم الى ايضاح كبير . فالقواعد التي تقبل أن تسوقها قياداتها بدون أن تعي إلى أين هي مسوقة قواعد من العبيد . والعبيد لن يحرروا أحداً . والقيادات التي تستبد فيمن استطاعت ان تضعهم تحت قيادتها ، لن تحرر أحداً ، بل ستحاول ان تجمع تحت سيطرتها مزيداً من العبيد . والاشتراكية حرية أولاً وأخيراً لا يستطيع ان يحققها إلا الذين أصبحوا أحراراً يوم أن اصبحوا اشتراكيين – وعرفوا كيف تكون الاشتراكية شرطاً للحرية والديمقراطية .

وأخيراً ،

فكل تنظيم غير ديمقراطي هو في النهاية تنظيم فاشل ، لأن الجدل الاجتماعي هو الطريق الوحيد لمعرفة حقيقة المشكلات وحلولها الصحيحة وانجازها في الواقع . والديمقراطية هي الشكل القانوني ، أو التنظيمي للجدل الاجتماعي . وعندما لا يكون التنظيم ديمقراطياً في داخله فإنه سيفشل حتماً في معرفة حقيقة المشكلات التي تقف في سبيل الغايات التي يستهدفها . ويفشل حتماً في معرفة حلولها الصحيحة . وما يقوم به من عمل لن يكون إلا جهداً مبذولاً لانجاز حلول مصطنعة لمشكلات زائفة . وعندما يكون التنظيم حاملاً في ذاته مقومات فشله ، أي عندما لا يكون ديمقراطيا . فإن وجوده ذاته لايصبح متفقاً مع الغاية الاجتماعية منه .

ويصبح هو أيضاً تنظيماً غير مشروع .

القاهرة ١٩٧٠